G. PALANTE

LA LOTTA PER L'INDIVIDUO

CASA EDITRICE
SOCIALE MILANO

Digitized by Google

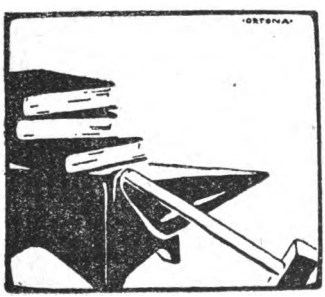
Digitized by Google

GEORGES PALANTE

LA LOTTA PER L'INDIVIDUO

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

TRADUZIONE DI DECIO CINTI



MILANO
CASA EDITRICE SOCIALE
Viale Monza 77

Digitized by Google

LABADIE
COLLECTION
H.M
136
.P16

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELLA CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO, 1923.

Tipografia E. BELLASIO & C. — Milano, Via Daniele Crespi, 7

Digitized by Google

Labadie Collection
9th July 1946
Raimondo Fazio
9.22.52

Prefazione.

Pubblico, raccolta sotto questo titolo, *La lotta per l'Individuo*, una serie di articoli che comparvero in parecchie riviste (1) e che costituiscono lo sviluppo di una idea unica.

Questo libro è una critica degli effetti dello spirito sociale o gregario sotto le diverse forme e nelle diverse cerchie sociali in cui può agire. Allo spirito sociale, oppongo lo spirito individualista, al diritto delle collettività, il diritto delle individualità.

Herbert Spencer scrisse il suo ammirabile libro: *L'Individuo contro lo Stato*, per opporre al cittadino — essere addomesticato — l'individuo, uomo semplicemente. Le servitù statiste non sono che una piccola parte delle catene che pesano sull'individuo. Lo Stato non è che un aspetto della società. La tirannia sociale, — voglio dire quella dei costumi, dell'opinione, dello spirito di *clan*, di gruppo, di classe, ecc. — esercita sull'individuo un'influenza più aggressiva e debilitante che non la costrizione statista propriamente detta.

Perciò appunto, in questo libro che potrebbe anche intitolarsi: *L'Individuo contro la Società*, ho cercato di accentuare e di allargare la rivendicazione individualistica d'Herbert Spencer, applicandola a tutto il dominio della vita sociale.

G. P.

(1) La *Revue Philosophique*, il *Mercure de France*, *La Plume*, la *Revue socialiste*, (1898-1903).

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Lo spirito di corpo.

Lo spirito di corpo è uno dei fenomeni più interessanti che possano colpire l'osservatore della vita sociale contemporanea. In mezzo al disgregarsi di tante influenze morali e sociali, sembra ch'esso conservi una certa azione sulle coscienze e si manifesti con importanti effetti. Abbiamo dunque creduto utile studiare lo spirito di corpo in alcuni dei suoi principali caratteri. Questa piccola inchiesta psicologica ci condurrà poi ad alcune considerazioni sul valore morale dello spirito di corpo.

Per la precisione delle idee, conviene anzitutto distinguere due significati dell'espressione: *spirito di corpo*, — un significato ampio e un significato ristretto. Nel significato ristretto, lo spirito di corpo è uno spirito di solidarietà che anima tutti i membri di un medesimo gruppo professionale. Nel significato ampio, l'espressione: *spirito di corpo*, indica lo spirito di solidarietà in generale, considerato non più soltanto nel gruppo professionale, bensì in tutte le cerchie sociali di qualsiasi specie (classe, casta, setta, ecc.), nelle quali l'individuo si sente più o meno subordinato agli interessi della collettività. È in questo senso che esiste uno spirito di *classe;* lo spirito borghese, per esempio, che,

Digitized by Google

pure essendo più o meno difficilmente definibile con esattezza, esiste, nondimeno, e nondimeno si mostra combattivo ogni volta che si tratti di rintuzzare le dottrine e le tendenze antiborghesi. In questo senso, ugualmente, Schopenhauer potè parlare dello spirito di corpo delle donne e dello spirito di corpo degli uomini ammogliati, sul quale fece delle considerazioni tanto interessanti nei suoi *Aforismi sulla saggezza della vita*.

In questo senso ampio, si potrebbe anche parlare dello spirito di corpo fra gli abitanti di una stessa città, i quali, in certi casi, vengono ad essere, più o meno, altrettanti soci di una medesima impresa commerciale. Ibsen ha rappresentato in modo magistrale questo spirito di corpo che agisce nella piccola città in cui pone il suo *Nemico del popolo* e in cui vediamo tutti gli abitanti d'accordo nel tacere il segreto (l'inquinamento delle acque) che, divulgato, rovinerebbe gli stabilimenti balneari della città. Il senso ampio della espressione: *spirito di corpo* non è, evidentemente, che una estensione del senso ristretto o puramente professionale.

La solidarietà professionale è uno dei legami sociali più possenti. Ma la sua azione è più energica nelle professioni dette liberali (clero, esercito, università, magistratura, foro, amministrazioni diverse). Gli operai di uno stesso mestiere, per esempio meccanici, falegnami, fonditori, non manifestano uno spirito di corpo sviluppato quanto quello degli ufficiali, dei preti, dei funzionari delle diverse amministrazioni. Non si deve dire però che gli operai siano privi di ogni solidarietà di corporazione, poichè si sa che gli operai di uno stesso mestiere sono capaci, in certi paesi, di unirsi in associazioni di mestieri (*Trade-Unions*) e di coalizzarsi per difendere vigorosamente i loro interessi contro i padroni. Ma questa solidarietà, in quegli operai, rimane puramente economica. Si limita alla difesa degli inte-

Digitized by Google

ressi materiali dell'Unione di mestiere. Raggiunto questo scopo, la sua azione cessa. Essa non si trasforma in una disciplina morale e sociale coerente e sistematica che domini e invada le coscienze individuali. O almeno, se agisce in questo senso, è unicamente per sviluppare nell'operaio la coscienza dei suoi diritti di *proletario* in opposizione alla classe antagonista, cioè alla classe borghese o capitalista. E allora non è più, propriamente, lo spirito di corpo nel vero senso di questa espressione; è, piuttosto, lo spirito di classe.

Ma nelle professioni liberali il caso è diverso. Lo spirito di corpo vi si arroga un vero dominio morale sulle coscienze individuali. La corporazione impone ed inculca ai suoi membri, in un modo più o meno cosciente, un conformismo intellettuale e morale e li segna con un marchio indelebile. Questo marchio varia da un gruppo all'altro. Diverse sono le maniere di pensare del prete, dell'ufficiale, dell'amministratore, del funzionario delle differenti categorie. Ogni corpo ha i proprî interessi coscientissimi di sè stessi, le proprie parole d'ordine ben definite e assai precise, che s'impongono ai membri dei gruppi. Questa energia tutta particolare dello spirito di corpo nelle professioni liberali si spiega forse, in parte, considerando che il prete, il magistrato, il militare e, in generale, il funzionario, sono sottoposti ad una organizzazione gerarchica possente che ha per effetto di rafforzare singolarmente lo spirito di corpo. Infatti è evidente che quanto più un gruppo sociale è organizzato e gerarchizzato, tanto più la disciplina morale e sociale che esso impone ai suoi membri è rigorosa ed energica.

Quali sono i caratteri principali dello spirito di corpo?

Un *corpo* è un gruppo professionale determinato che ha interessi proprî, un *voler vivere* proprio, e che cerca di difendersi contro tutte le cause esterne o interne di distruzione o di diminuzione.

Digitized by Google

Se ci domandiamo ora quali siano i beni pei quali lotta un corpo, vediamo che si tratta di vantaggi morali: il buon nome del corpo, l'influenza, la considerazione, il credito. Tali vantaggi morali certo non sono altro che mezzi per assicurare la prosperità materiale del corpo e de' suoi membri; ma il corpo li tratta come scopi, e spiega, per conquistarli e difenderli, un'energia, un'alacrità, una combattività di cui le passioni individuali non possono dare che una debole idea.

Quei vantaggi morali, un corpo li persegue sforzandosi di suggerire a coloro che non fanno parte del corpo, un'alta idea della sua utilità e della sua superiorità sociali. Esso non teme di esagerare, quando occorra, questo valore e questa importanza, e siccome non ignora la potenza dell'immaginazione sulla credulità degli uomini, s'avvolge volontieri nel decoro più adatto ad accrescere la sua rispettabilità nello spirito della folla. Max Nordau, nel suo bel libro: *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà*, ha studiato le menzogne che i diversi gruppi sociali organizzati mantengono scientemente e volontariamente, considerandole — così sembra — come una delle loro condizioni di esistenza (menzogna religiosa, menzogna aristocratica, politica, economica, ecc.). A queste menzogne, Max Nordau avrebbe potuto aggiungere le menzogne corporative, le quali spesso non sono che una sintesi e una combinazione delle altre. Appunto in codesta grande legge dell'*Insincerità sociale*, bisogna fare entrare quella speciale tattica per mezzo della quale un corpo dissimula i propri difetti, le proprie debolezze o i propri errori, e si sforza di rimanere, pel volgo, in un atteggiamento di superiorità incontestata, d'infallibilità e d'impeccabilità altamente riconosciute.

Per conservare tale atteggiamento, il corpo esige anzitutto dai suoi membri « un buon contegno ». Esso vuole che *i suoi* siano irreprensibili esteriormente e

Digitized by Google

che sostengano decentemente la loro parte sul teatro sociale.

La concorrenza è la grande legge che domina sull'evoluzione delle società, ed essa domina altresì sulla vita dei corpi costituiti. Ogni corpo ha, di fronte agli altri, il proprio orgoglio di casta e il proprio punto d'onore particolare. Esso vuol mantenere intatta la sua rispettabilità e non decadere dal suo grado nel grande organismo formato dai diversi corpi riuniti. Si può osservare fra i corpi costituiti una sorda rivalità che si traduce nella vita pubblica e anche nei rapporti della vita privata. Anatole France dà di questa rivalità fra corpi un esempio molto umoristico nella piccola novella intitolata *Un sostituto*, e attribuita, nell'*Orme du Mail*, alla penna di Bergeret.

Tale spirito di rivalità obbliga il *corpo* a vigilare gelosamente sul suo onore di casta e ad esercitare un severo controllo sul contegno de' suoi membri. Guai a chi, con parole o con atti, ha compromesso l'onore del corpo! Costui non può aspettarsi dai suoi pari nè pietà, nè giustizia. È condannato senza appello.

Quando è possibile, la pecora rognosa è sacrificata in una esecuzione ufficiale. In caso contrario, viene silenziosamente eliminata con procedimenti più o meno ipocriti e che rivelano nel *corpo* un macchiavellismo più che non si creda cosciente di sè stesso. Il *corpo* obbedisce allora all'istinto vitale di ogni Società. « Come un pollaio si avventa sul pollo ammalato per ucciderlo o espellerlo, dice M. Barrès, così ogni gruppo tende a respingere da sè i suoi membri più deboli » (1). I deboli, gl'inetti a farsi strada nel mondo, le inutili comparse della commedia sociale costituiscono pel *corpo* un peso morto che lo impaccia nel suo andare e del

(1) M. Barrès, *Les déracinés*, pag. 133.

Digitized by Google

quale esso cerca di sbarazzarsi. Così, il *corpo* avvilisce quegli individui, li umilia, si sforza di creare intorno a loro ciò che il Guyau chiama in un suo libro una atmosfera d'intollerabilità (1).

Questa politica di eliminazione contro i suoi membri deboli è attuata dal *corpo* con un disprezzo dell'individuo ed una assenza di scrupoli che spesso giustificano — bisogna dirlo — l'affermazione del Daudet nell'*Immortale*: « I corpi costituiti sono vili ».

Per assicurare meglio la sua politica di dominazione, lo spirito di corpo tende ad estendere quanto più è possibile la sua sfera d'influenza. Esso è essenzialmente invadente. Non si limiterà a controllare l'esistenza professionale dei membri del corpo, ma spesso s'insinuerà nel campo della loro vita privata. Un romanziere contemporaneo, il Vergniol, ha descritto in modo spiritosissimo codesto carattere dello spirito di corpo in un'assai suggestiva novella intitolata: *Per via gerarchica* (2).

In questa novella, l'autore ci mostra un professore di liceo (vero tipo dell'individualità invasa dal *corpo*) che si rivolge all'amministrazione gerarchica e alle influenze corporative, per risolvere le sue difficoltà domestiche. E si vede infatti lo spirito di corpo, personificato nel provveditore e nei colleghi, intervenire in una situazione privata con una goffaggine uguagliata soltanto dalla sua incompetenza. Il Vergniol ha pure notato in un'altra novella intitolata *Pastori d'anime* questa manifestazione dello spirito di corpo: l'ostilità contro quei membri del corpo stesso che possono, a un titolo qualunque, recar disdoro alla corporazione. Vi è resa l'ostilità del giovane e brillante professore Brissart — vero tipo di quello che il Thackeray descrive

(1) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

(2) Appendice del *Temps*. Febbraio 1896.

Digitized by Google

sotto l'epiteto di Snob universitario — contro un vecchio collega poco decorativo che sembra quasi disonorare col suo modo di vestire e di contenersi, assai negletto, il corpo del quale il giovane Snob crede di essere il più bell'ornamento.

Generalmente, la corporazione tende ad assoggettarsi la vita integrale dell'individuo. Si ricordi la rigida disciplina alla quale le corporazioni del Medio evo sottoponevano la vita privata dei loro membri (1).

Tale disposizione determina nel corpo intero una curiosità bassa e meschina applicata a tutto ciò che fanno gl'individui. Una corporazione somiglia in questo ad una piccola città pettegola. Considerate gl'impiegati di ognuna delle nostre amministrazioni. Ogni amministrazione è, da quel punto di vista, appunto come una piccola città sparsa nello spazio e disseminata su tutta l'estensione del territorio dello Stato. Se uno dei membri un po' in vista della chiesuola commette un qualche errore di *tatto*, o se gli capita, come si suol dire, *una storia*, subito, da un'estremità all'altra del Paese, se ne propaga la notizia nel *corpo* intero, assolutamente come il pettegolezzo d'attualità si diffonde, da un salotto all'altro, fra le buone signore della piccola città.

Queste considerazioni sugli effetti dello spirito di corpo ci permettono di vedere in esso una manifestazione particolarmente energica di ciò che Schopenhauer chiama il *voler - vivere*. Un corpo è, come ogni società organizzata, d'altronde, *un po' di voler - vivere umano condensato* e portato ad un grado d'intensità che non viene mai raggiunto dall'egoismo individuale. Aggiungiamo che codesto voler - vivere collettivo è assai differente da quello che agisce in una folla, la quale è un

(1) V. Nitti, *La population et le systhème social*, p. 206.

Digitized by Google

gruppo essenzialmente instabile e transitorio. Il *corpo* ha ciò che una folla non ha: la propria gerarchia, il proprio punto d'onore, i suoi pregiudizî determinati, la propria morale convenuta ed imposta. Così il *corpo* mette nei giudizî che formula sulle cose e sugli uomini un'ostinazione di cui la folla, essere ondeggiante e diverso, non è suscettibile al medesimo grado. Guardate una folla: insensata, criminale per un momento, essa può ravvedersi poco dopo e correggere il suo decreto. Un *corpo*, invece, si crede e vuol essere ritenuto infallibile. Altra differenza fra una folla e un corpo: una folla è generalmente più imparziale di un corpo nel suo apprezzamento circa il merito degl'individui. « In un corpo di funzionari — dice il Simmel (1) — la gelosia, toglie spesso all'ingegno l'influenza che gli sarebbe dovuta, mentre una folla, rinunciando ad ogni giudizio personale, seguirà facilmente un agitatore di genio ».

Poichè un corpo è generalmente un voler vivere collettivo, si può giudicare da ciò quali siano le qualità che il corpo domanda ai suoi membri. — Sono le qualità utili al corpo; soltanto quelle. Un corpo non domanda ai suoi membri qualità eminenti. Non ha bisogno di quelle qualità rare e preziose che sono la finezza dello spirito, la forza e l'agilità dell'immaginazione, la delicatezza e la tenerezza d'animo. Esso esige dai suoi membri, come abbiamo già detto, un certo « decoro », una certa perseveranza nella docilità, la quale, per un malinteso di linguaggio, viene talvolta nobilitata col titolo di *carattere*.

Con quest'ultima parola, un corpo non indicherà affatto l'iniziativa nella decisione, nè l'arditezza nella esecuzione, nè alcuna delle qualità di spontaneità e di energia che fanno la bella e forte individualità; bensì

(1) Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent* (*Année sociologique*, 1898).

Digitized by Google

soltanto ed esclusivamente una certa costanza nell'obbedienza alla regola. Un corpo non ha alcuna stima speciale per ciò che si chiama il merito e il talento. Tende piuttosto a guardarlo con sospetto. Lo spirito di corpo è amico della mediocrità favorevole al perfetto conformismo. Si potrebbe dire di ogni corpo costituito ciò che il Renan dice del seminario d'Issy (1): « La prima regola della compagnia consisteva nell'abdicare a tutto ciò che si può chiamare talento, originalità, per piegarsi alla disciplina di una comune mediocrità ».

In nessun luogo meglio che in un corpo appare l'antitesi celebre del *talento* e del *carattere*, che Enrico Heine derise con sì squisita ironia nella prefazione dell'*Atta Troll*. Si ricorderà, sorridendone, quella buona scuola poetica sveva, che possedeva in grado elevatissimo lo spirito di corpo, e che domandava anzitutto ai suoi poeti, non già che avessero del talento, ma che fossero dei caratteri. Altrettanto avviene nei nostri corpi costituiti. Un corpo vuole che i suoi membri siano *dei caratteri*, ossia degli esseri perfettamente disciplinati, degli attori incolori e mediocri che recitano la loro parte sociale su quel teatro di cui parla in una sua opera Schopenhauer e dove la polizia proibisce severamente agli attori d'improvvisare.

Così in un corpo, la grande leva per *arrivare* non è già il merito, bensì la mediocrità appoggiata da molte parentele e amicizie. D'altronde coloro che in un corpo dispensano la promozione e i posti ricercati non praticano sempre questo sistema di nepotismo con mire interessate. Sono in buona fede. Sono sinceramente persuasi — essendo imbevuti dello spirito di corpo — che il nepotismo e la *camaraderie* siano legami rispettabili ed utili alla coesione del corpo. Premiando solo

(1) Renan. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*

Digitized by Google

il merito, essi crederebbero di sacrificare ad un pericoloso individualismo.

Questo disprezzo dello spirito di corpo per le qualità personali (intellettuali o morali dell'individuo) è mirabilmente spiegato anche nelle ultime pagine dell'*Abate Tigrane*, romanzo di Ferdinando Fabre, dove il cardinale Maffei spiega all'abate Ternisien la tattica della congregazione romana.

Tali considerazioni confermano sufficientemente, ci sembra, la definizione che abbiamo data, più sopra, dello spirito di corpo. — Lo spirito di corpo è, secondo noi, un egoismo collettivo, unicamente preoccupato dei fini collettivi e sprezzante verso l'individuo e le qualità individuali. Lo spirito di corpo, così definito, ci sembra presenti un'eccellente illustrazione di ciò che tende ad essere, secondo la dottrina di Schopenhauer, il *voler-vivere* puro, separato dall'intelletto.

Le considerazioni che precedono ci permettono anche di presentarne alcune altre, relative al valore etico dello spirito di corpo.

Certi sociologi e moralisti contemporanei hanno valutato in modo assai favorevole l'influenza morale dello spirito di corpo. Alcuni hanno anche pensato d'investirlo di una missione politica, sostituendo al suffragio universale, quale funziona in Francia e altrove, un sistema di voto per corporazioni: ogni individuo dovrebbe votare per un rappresentante scelto fra i suoi pari o i suoi capi gerarchici, nella sua corporazione. Citeremo fra i moralisti che hanno insistito recentemente sul valore dello spirito di corpo il Dorner e il Durckheim, i quali lo considerano dal punto di vista morale, e i signori Benoist e Walras, i quali invece lo considerano dal punto di vista politico.

Il Dorner (1) vede nelle corporazioni un rimedio

(1) Dorner, *Das menschliche Handeln, Philosophische Ethik.*

Digitized by Google

al malcontento morale e sociale. Egli crede di trovare nella subordinazione dell'individuo al gruppo corporativo la pacificazione di tutti i turbamenti interni ed esterni. « Ognuno deve comprendere, egli dice, di non poter occupare un posto determinato, nell'insieme, e di non poter oltrepassare il limite che gli è imposto dal salario che può ricevere e dalla limitazione delle proprie facoltà. L'individuo acquista più facilmente questa convinzione, se appartiene ad una corporazione la quale determini anticipatamente, per lui, le condizioni generali della vita economica e sociale. La corporazione conserva davanti ai suoi occhi soltanto ciò che è possibile e contribuisce a salvare la sua immaginazione dai castelli in aria che possono renderlo malcontento del presente. D'altra parte, l'individuo apprende, mercè la sua applicazione, la misura del progresso possibile e partecipa all'intelligenza collettiva dei suoi compagni o colleghi. Quindi, risulta da tutto ciò una tendenza generale che aspira a stabilire sul fondo di ciò che si possiede già i miglioramenti che sono giovevoli all'individuo come al tutto, pure permettendo il progresso nei limiti dell'attività professionale ».

« *È del massimo interesse morale* che l'individuo possa legarsi ad un gruppo professionale, poichè un tal legame gli permette di giudicare, più sicuramente, delle proprie facoltà personali; poichè, per mezzo di esso, egli può coltivare la propria intelligenza e procurarsi una più ampia vista delle cose; poichè, infine, egli può essere in tal modo incoraggiato nella sua attività, e poichè la corporazione lo rende parte del grande organismo morale universale. Le corporazioni infatti altro non sono che gli organi di tale organismo. Esse devono quindi esser delimitate una volta per sempre nei loro diritti reciproci, affinchè nessuna possa compiere la sua missione in modo indipendente nel proprio dominio particolare. Ma, inoltre, le corporazioni devono

Digitized by Google

ispirarsi all'interesse dell'organismo di cui sono gli organi, devono posporre le loro rivalità nel procurarsi i privilegi e i vantaggi, alla coscienza che devono avere della loro collaborazione ad un'opera comune (1) ».

Il Durckheim, dal canto suo, vede in un corpo un utile intermediario fra l'individuo e lo Stato. Lo Stato, egli dice, è un'entità sociale troppo astratta, troppo lontana dall'individuo. L'individuo si attaccherà più facilmente a un ideale più vicino a lui e più pratico. Tale è l'ideale che gli presenta il gruppo professionale. Il Durckheim vede nelle corporazioni il gran rimedio a ciò ch'egli chiama l'*anomia* sociale: « Il principale còmpito delle corporazioni — egli dice — consisterebbe nell'avvenire, come pel passato, nel regolare le funzioni sociali e più specialmente le funzioni economiche, e quindi nel trarle dallo stato d'inorganizzazione in cui esse sono attualmente. Tutte le volte che le bramosie eccitate tendessero a non aver più limiti, spetterebbe alla corporazione di fissare la parte che deve equamente toccare ad ogni ordine di cooperatori. — Superiore ai suoi membri, essa ha tutta l'autorità necessaria per reclamare da loro i sacrifici e le concessioni indispensabili, e per imporre loro una regola. — Nè si concepisce, continua il Durckheim, in quale altro ambiente codesta legge di giustizia distributiva, tanto urgente, potrebbe elaborarsi, nè mediante quale organo essa potrebbe applicarsi » (2).

Benoist e Walras, d'altra parte, sviluppano i vantaggi di una organizzazione politica in tante corporazioni. — Così, come si vede, il sistema è completo: alla morale professionale si unisce una politica corporativa.

(1) Dorner. *Das menschliche Handeln*, pag. 461. *Ist soziale Zufriedenheit ethische Pflicht?*
(2) Durckheim, *Le suicide*, pag. 440.

Digitized by Google

Non discuteremo quì la questione della politica corporativa. Ci accontenteremo di presentare alcune osservazioni sulla moralità corporativa, quali esse possono risultare dall'analisi che abbiam fatta dello spirito di corpo.

Secondo noi, l'individuo non può domandare al gruppo corporativo la propria legge e il proprio criterio morale. Il valore dell'attività morale dell'individuo è, ai nostri occhi, in ragione diretta della libertà di cui egli dispone; ora il gruppo corporativo domina l'individuo con interessi troppo immediati e troppo materiali, in qualche modo, perchè quella libertà non sia intaccata. Esso può infatti sopprimere all'individuo refrattario alla sua disciplina morale i mezzi d'esistenza; lo tien legato mediante ciò che si potrebbe chiamare, con una espressione presa a prestito dal vocabolario socialista, *la questione del ventre*.

Un'altra questione che si presenta è quella di sapere se l'affiliazione al gruppo corporativo sarebbe un vero rimedio all'*anomia* e se essa porrebbe fine al malcontento sociale. — Sì, forse, diremo noi, se quella specie di giustizia distributiva di cui parla il Durckheim fosse applicata esattamente. Ma è questo un *desideratum* utopistico, almeno nelle corporazioni in cui il lavoro fornito non può essere misurato esattamente come quando si tratta di un lavoro manuale. — Stuart Mill ha detto in qualche sua opera che dall'alto in basso della scala sociale il compenso è in ragione inversa del lavoro fornito. Certo, c'è un po' di esagerazione, in questo modo di vedere. Ma lo si può veder confermato nei gruppi professionali in cui i servizî resi si sottraggono, per la loro natura, ad una misurazione materiale, cosicchè lo spirito di corpo può spiegare le sue influenze oppressive del merito individuale.

Non basta. Voler cercare il criterio morale dell'indi-

Digitized by Google

viduo nella corporazione, equivale ad andar contro al cammino dell'evoluzione che moltiplica sempre più intorno all'individuo i cerchi sociali e che quindi gli permette di far parte simultaneamente di un numero considerevole di società diverse e indipendenti, le quali offrono alla sua sensibilità, alla sua intelligenza e alla sua attività un alimento sempre più ricco e vario. « La storia moltiplica il numero dei cerchi sociali, religiosi, intellettuali, commerciali, ai quali gl'individui appartengono, ed eleva la loro personalità unicamente sulla implicazione crescente di codesti cerchi. Quindi il dovere degli individui non è più relativamente semplice, chiaro, unilaterale, come nel tempo in cui l'individuo era tutt'uno con la sua società. La differenziazione crescente degli elementi sociali, la corrispondente differenziazione degli elementi psicologici nella coscienza, tutte le leggi dello sviluppo parallelo delle società e degli individui sembrano dovere aumentare, piuttosto che diminuire, il numero e l'importanza dei conflitti morali. La storia, mentre rende più numerosi gli oggetti della morale, ne rende più sensibili i soggetti » (1). Sembra risultare da questa legge di differenziazione progressiva che la libertà dell'individuo — e conseguentemente il suo valore e la sua capacità morali — sono in ragione diretta del numero e dell'estensione dei cerchi sociali dei quali egli fa parte. L'Ideale morale non consiste nel subordinare l'individuo al conformismo morale di un gruppo, ma nel sottrarlo allo spirito gregario, nel permettergli di manifestarsi in un'attività multilaterale. L'individuo, come è , in un certo senso, un tessuto di proprietà generali, può essere considerato come il punto d'interferenza d'un numero più o meno considerevole di cerchi sociali le cui influenze

(1) Bouglé, *Les Sciences sociales en Allemagne. Exposé des théories de Simmel*, pag. 57.

Digitized by Google

morali vengono ad echeggiare in lui. L'individuo è una monade armonica e viva, la cui legge vitale consiste nel mantenersi in istato di equilibrio in mezzo al sistema delle forze sociali interferenti. — È in questo libero e progressivo espandersi della individualità, che risiede il vero ideale morale. Non ce n'è alcun altro. — Infatti l'individuo rimane, checchè si dica e checchè si faccia, la fonte viva dell'energia e la misura dell'ideale.

E giungiamo a questa conclusione: la morale corporativa, forma dello spirito gregario, sarebbe una forma regressiva di moralità. Molti si lagnano, con il Barrès, che noi siamo degli *Sradicati* (*Déracinés*). Il Dorner e il Durckheim ci esortano a metter radici nel terreno della corporazione professionale. Noi ci domandiamo se questo non sia un terreno troppo angusto perchè vi mettan radice e vi si confinino le piante che vogliono l'aria libera, la luce e gli ampî orizzonti di una morale umana.

Digitized by Google

II.

Lo spirito amministrativo.

Lo Spirito Amministrativo è una forma di mentalità che lunghi secoli di centralizzazione hanno particolarmente sviluppata in Francia. Questo spirito, per effetto dell'importanza assunta nel nostro paese dal meccanismo amministrativo, esercita una grande influenza sui nostri costumi e su tutta la nostra pratica sociale.

Può essere interessante analizzare questa forma di mentalità ed esaminarne il valore morale e sociale.

Lo Spirito Amministrativo può essere considerato come una varietà dello Spirito di Corpo. Se è vero che ogni corporazione, specialmente nelle professioni dette *liberali*, trasforma in una certa misura la mentalità di tutti coloro ch'essa unisce mediante un vincolo d'interessi, di preoccupazioni ed anche di pregiudizi comuni, si ha diritto di affermare che quel vasto organismo sociale che si chiama un'Amministrazione inculcherà ai suoi membri, in modo più o meno cosciente un conformismo intellettuale e morale, e li segnerà con un marchio indelebile.

L'amministratore, qualunque sia, quali si siano gli interessi economici, politici, giuridici, intellettuali e morali, alla gestione dei quali egli presiede, presenta certi caratteri comuni che facilmente si riconoscono e

Digitized by Google

che costituiscono in lui una specie di carattere acquisito suscettibile di assorbire più o meno completamente il suo carattere innato.

Un'amministrazione è una corporazione che, pur avendo il suo posto preciso nel grande organismo sociale che costituisce lo Stato, ha nondimeno, in una certa misura, la sua esistenza propria, i suoi interessi particolari e come un suo voler - vivere speciale.

Questo voler - vivere s'incarna, in diversi gradi, in tutti i membri di una stessa amministrazione e sovrappone ai loro egoismi individuali un egoismo collettivo che ha per effetto di rafforzarli e di disciplinarli.

Chi dice amministrazione dice gerarchia. — Questa gerarchia ha per effetto di mantenere fra tutti i membri di una stessa amministrazione un sentimento di stretta solidarietà, d'imporlo quando occorra e di punire severamente le infrazioni al conformismo comune.

Chi dice gerarchia dice aristocrazia. — In ogni amministrazione, ogni subordinato ha o dovrebbe avere rispetto pe' suoi superiori gerarchici. D'altra parte, i capi hanno, in grado ancor più elevato, il sentimento della loro autorità. — Lo Spirito Amministrativo è dunque autoritario per essenza e per tendenza. Esso tende ad inculcare a tutti i membri del gruppo delle idee di subordinazione e di disciplina.

Spesso l'atteggiamento dell'amministratore riflette questo stato d'animo. Ciò fu posto in luce benissimo dal Vergniol nell'umoristico ritratto d'un insegnante ch'egli traccia nella novella intitolata *Per via gerarchica*: « Il rettore Létang de Gaube passeggiava sotto il portico con delle arie da ammiraglio sul suo ponte di comando, ritto il busto, gettata indietro la testa, duro, mobile e falso lo sguardo che volgeva intorno a sè, come su un branco di schiavi ». — Si ritrova lo stesso tipo, più brutale, nel *Mantello* di Gogol. Indimenticabile l'acco-

Digitized by Google

glienza piena d'alterigia fatta da un alto funzionario al disgraziato e tremante Akaki Akakiewitch, quando costui viene ad implorare aiuto per poter riavere il mantello rubato.

Questo spirito autoritario è nello stesso tempo uno spirito esclusivista. Prendete un amministratore qualunque: si stabilisce a poco a poco, e finisce col trionfare nel suo spirito, la convinzione che l'amministrazione di cui egli fa parte costituisca una casta superiore, una specie di aristocrazia della quale egli deve mantenere alto il prestigio di fronte al pubblico. Dickens diede un saggio umoristico di questo carattere dello Spirito Amministrativo, in quel capitolo della *Piccola Dorrit* in cui mette in scena un capo ufficio del « Ministero delle Circonlocuzioni » che considera il pubblico come un suo nemico personale e che « pronuncia sempre con visibile disprezzo il nome di quella oscura corporazione ». — In quei servizi dello Stato dove, come nell'Università, c'è una dualità bene divisa fra l'elemento amministrativo e l'elemento amministrato (personale d'amministrazione e personale insegnante), si manifesta lo stesso spirito. — Anche là il personale amministrativo ha una tendenza a far banda in disparte. Ha interessi proprî, uno spirito di casta proprio, una propria fede dogmatica nell'infallibilità dell'autorità. — Aggiungeremo che quelli fra gli amministrati che sono maggiormente imbevuti di codesto spirito autoritario sono generalmente i più lontani dal poter giustificare simili pretese aristocratiche.

Vi sono degli amministratori che professano, relativamente alla loro autorità, un dogmatismo divertente. Sono, senza saperlo, discepoli di Bossuet e sostengono volontieri, d'accordo con questo teologo, che il loro potere è una emanazione di Dio e che il loro seggio amministrativo è l'altare in cui s'incarna e prende corpo l'autorità divina. — Perciò, non c'è nulla che offenda

Digitized by Google

e rattristi l'amministratore nel suo dogmatismo autoritario più dell'irriverente ironia, la quale gli appare letteralmente come un delitto di lesa maestà.

Codesto spirito di casta fa sì che il gruppo amministrativo giunga spesso a dimenticare la propria destinazione sociale. — « La Burocrazia, dice il Simmel, arriva talvolta a dimenticare la sua mansione di organo e a considerarsi come un fine in sè » (1).

Da ciò quello spirito di solidarietà che unisce i membri di una medesima amministrazione. I famosi luoghi comuni: « la grande famiglia militare », « la grande famiglia universitaria », ecc., non sono, da certi punti di vista, parole vane. In un'amministrazione, si suol essere compatti, si suol tenere alto il prestigio comune, e dissimulare i difetti, le debolezze ed i falli. — Chi osi atteggiarsi a nemico o a persecutore d'un membro della tribù amministrativa, attira contro di sè l'animosità di tutta la gerarchia, esattamente come l'imprudente che per avere assalito un'ape è perseguitato da tutto l'alveare. — Questa difesa del *corpo* è energica specialmente se il personaggio leso è ben protetto nelle alte sfere e se appartiene ad una di quelle famiglie amministrative nelle quali un « pezzo grosso » fa salire e copre della sua protezione onnipotente tutto il suo parentado.

Gli odî amministrativi sono analoghi agli odî sacerdotali. Passano da mano a mano e si rendono anonimi per colpire meglio.

A rinforzare la solidarietà amministrativa, nulla val meglio di quella solidarietà familiare a cui si dà il nome di nepotismo e di cui vediamo in Francia, intorno a noi, tanti amabili campioni. Nessuno descrisse più umoristicamente di Dickens il nepotismo

(1) Simmel. *Comment les formes sociales se maintiennent.* « Année Sociologique ». 1898, pag. 92.

Digitized by Google

amministrativo (1). — « I Molluschi, dice Dickens, cooperano da molto tempo ad amministrare il Ministero delle Circonlocuzioni. Il ramo Tenace Mollusco crede anzi di avere dei diritti acquisiti a tutti gl'impieghi di quel ministero e va su tutte le furie se qualche altro ramo mostra di volervisi insediare. È una famiglia molto distinta, quella dei Molluschi, e anche molto prolifica. I membri di essa sono sparsi in tutti gli uffici pubblici e coprono ogni sorta d'impieghi ufficiali. O il Paese è schiacciato sotto il peso dei servizî resi dai Molluschi, o i Molluschi sono schiacciati sotto i benefizî del Paese. Non si è completamente d'accordo su questo punto. — I Molluschi hanno la loro opinione; il Paese ha la propria » (*La Piccola Dorrit*, cap. X). — Ecco un altro personaggio dello stesso romanzo, il quale si lamenta amaramente che la sua famiglia non abbia fatto nulla per spingerlo innanzi nel mondo. « Voi dimenticate che appartengo a un *clan*, o ad una cricca, o ad una famiglia, o ad una consorteria (datele il nome che volete), la quale avrebbe potuto farmi fare il mio cammino in cinquanta modi diversi e invece s'è messa in testa di non far niente del tutto per me... Eccomi divenuto, perciò, un povero diavolo d'artista » (*La piccola Dorrit; Un banco di Molluschi*). — Queste dinastie non allignano soltanto nelle alte sfere amministrative. Esse giungono ad impossessarsi anche dei posti più mediocri delle amministrazioni, e finanche di modesti impieghi di maestri. Così si formano dall'alto al basso della scala, dei piccoli *clans* nepotistici.

Non insistiamo maggiormente su questo flagello del nepotismo. L'eccessivo sviluppo che esso ha preso fra noi sembra dar ragione, in una certa misura, ad

(1) Vedere i capitoli della *Piccola Dorrit* intitolati: *Esposizione della teoria dell'arte di governare* e *Un banco di molluschi.*

Digitized by Google

uno scrittore tedesco (1) il quale pretende che la democrazia favorisca più della monarchia. « Il monarca, dice quello scrittore, avendo il massimo interesse al mantenimento di un'amministrazione ufficiale onorevole, vigila affinchè il funzionamento della selezione non sia interrotto. Da questo punto di vista, si vede come un monarca sia interessato al bene dello Stato assai diversamente che un presidente di repubblica eletto. La differenza è uguale a quella esistente tra un proprietario e un fittavolo, fra un impresario e un impiegato. — L'esperienza proclama ad alta voce che i presidenti non hanno la forza di resistenza necessaria per impedire che i deputati, a lungo andare, intervengano nelle nomine. Ciò produce tutto un intrico di mene antisociali. Il candidato appoggia l'elezione di un deputato per aver vantaggio poi dalla protezione di questo. Il deputato dipende dalle sue creature e non deve eludere i loro calcoli. Il ministro, dal canto suo, ha bisógno del deputato per avere una maggioranza e non può respingere le sollecitazioni di lui per mettere a posto i suoi protetti, in impieghi d'ogni genere, e il presidente, alla sua volta, non può opporre il proprio veto ».

A dire il vero è difficile decidere se sia più forte, da noi, il favoritismo politico o il nepotismo propriamente corporativo o amministrativo, ossia quello che è esercitato dalle famiglie influenti nei diversi corpi e nelle diverse amministrazioni dello Stato. In ogni caso, si vede quale sia la situazione dell'individuo isolato che si trova preso fra questi due generi di favoritismo come fra due fuochi.

L'orgoglio di casta si manifesta nell'amministratore con sentimenti di diffidenza e di rancore verso

(1) Otto Ammon. *L'Ordre social et ses bases naturelles*, (Paris. Fontemoing, 1900).

Digitized by Google

ogni subordinato suscettibile di dargli ombra per una qualche superiorità.

Un buon esempio di questa disposizione di spirito è data da Paul Verdun nel suo libro ancora curioso quantunque un po' invecchiato: *Un lycée sous la troisième République*. È la storia del preside Moyne, felice di giocare un brutto tiro al professore di seconda, il quale possiede titoli accademici ch'egli non ha.

L'ipocrisia amministrativa è ben nota. L'intelligenza caratteristica dell'amministratore è, quasi sempre, quella forma d'intelligenza che Carlyle chiamava « intelligenza volpina », la quale è di ordine inferiore che somiglia alla vera intelligenza (secondo un paragone di Spinoza) come il cane, animale abbaiante, somiglia al Cane, segno celeste. — Alle menzogne studiate da Max Nordau nel suo libro: *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà*, si potrebbero aggiungere le menzogne amministrative. L'elenco di queste menzogne sarebbe lungo. Una delle più caratteristiche è quella che si potrebbe chiamare la *menzogna d'autorità*. Essa consiste nel fatto che, in una amministrazione, il principio d'autorità deve sempre aver l'ultima parola, quand'anche coloro che lo rappresentano abbiano cento volte torto. — Supponiamo che, in una amministrazione, avvenga un conflitto fra un capo e un subordinato e che il buon diritto di quest'ultimo sia pienamente e ufficialmente riconosciuto. S'imporrà forse una punizione — un trasloco, per esempio, — al capo che si mise dalla parte del torto; ma il subordinato subirà, egli pure, il contraccolpo della punizione del capo: sarà egli pure traslocato. Non è egli colpevole di avere avuto ragione contro il suo superiore?

Nel *Nemico del Popolo* di Ibsen, il prefetto Stockmann dice a suo fratello: « Tu non hai diritto di esprimere alcuna opinione che sia contraria a quella dei tuoi superiori ». Divertente è la contraddizione fra simili

Digitized by Google

pratiche amministrative e i principii di equità, di giustizia uguale per tutti, ecc., che si pretende di applicare nelle amministrazioni.

Un'altra menzogna è quella che consiste nel sostenere che per le promozioni si tien calcolo soltanto dei servizi professionali del funzionario. Si sa quanto valga questa affermazione. Se il funzionario non è *persona grata*, si cercherà e si troverà nella sua vita privata, nel suo atteggiamento, nel suo modo di vivere, nelle sue relazioni, un qualche vizio redibitorio. Lo si condannerà con una di queste formole vaghe e comode, ma omicide: mancanza di buon contegno, mancanza di perseveranza, mancanza di carattere, ecc.. L'antitesi fra ingegno e carattere, tanto squisitamente derisa da Enrico Heine nella prefazione di *Atta Troll*, è uno dei procedimenti più sicuri e più comunemente impiegati per rovesciare il meccanismo naturale della selezione e per deprezzare il merito a vantaggio della mediocrità. J. Simon racconta con quanta diligenza Victor Cousin, il grande capo dell'Insegnamento filosofico in Francia, vigilasse sulla vita e sulle condizioni private dei *suoi* professori. Questa cura delle condizioni private dei funzionari diventa spesso un ausiliare delle influenze nepotistiche, quando si tratta di ridurre ad andarsene coloro che, non avendo nè parentele, nè relazioni, non sono degni di *arrivare*.

L'ipocrisia amministrativa si manifesta inoltre nell'usanza delle *note segrete* (1). Essa si manifesta altresì

(1) Sono le note segrete, che rendono tanto temibili, nelle nostre amministrazioni, le delazioni e le denuncie d'ogni genere. — Il funzionario preso di mira non può immaginare a qual segno l'anima degli amministratori sia materna e benevola pel delatore. Un amministratore nutre generalmente una curiosità professionale abbastanza analoga a quella dei portinai e sempre in agguato delle

Digitized by Google

con quello spirito di sotterfugio che rende straordinariamente sgradevole ad una amministrazione ogni controllo od ogni critica da parte di coloro che non appartengono alla confraternita. Un'amministrazione vuol formare una specie di Consiglio dei Dieci che prende ed eseguisce ad occhi chiusi le sue decisioni, che impone le sue parole d'ordine sugli uomini e sulle cose, e che sarebbe ostile a una deplorevole intenzione di far la luce, dove questa fosse importuna. Dall'alto al basso della scala, la consegna è: Non si vogliono *storie!* L'amministratore parla con disprezzo della Torre d'avorio del pensatore o dell'artista, ma nondimeno ama, egli pure, a modo suo, l'isolamento di casta e mette in pratica l'*Odi profanum.*

L'insincerità amministrativa è favorita dall'eccesso di complicazione e di formalismo. Su quest'ultimo punto, si può leggere in Dickens la gustosa descrizione del Ministero delle Circonlocuzioni.

Ciò che caratterizza l'amministratore, è la sproporzione fra lo sforzo e il còmpito, la complicazione voluta. È anche la smania d'introdurre la diplomazia dove essa non ha nulla a che fare. Vi sono degli amministratori che si credono obbligati a spiegare più abilità d'un Talleyrand o di un Metternich. Sembra che essi vogliano provare il contrario della formola nella quale Leibnitz riassume la saggezza divina: *Ita agunt ut minimus praestetur effectus maximo sumptu.*

chiacchere e dei pettegolezzi che circolano pel villaggio corporativo. — Un delatore sa tutto ciò, e ne trae profitto. — Un funzionario irreprensibile si vede, un bel giorno, caduto in disgrazia, traslocato con un pretesto qualunque. Solo molto tempo dopo saprà (se pure saprà) la causa vera del suo trasloco: una calunnia molto stupida e molto bassa. — Il delatore, invece, sarà stato ascoltato, lodato, certo premiato, specialmente se avrà coperta la sua delazione con un buon pretesto, quale il buon nome del *corpo.*

Digitized by Google

Tale complicazione produce l'amore degli amministratori per le specialità e gli scompartimenti. Assuefatto a disporre ogni cosa in caselle distinte da etichette, l'amministratore si chiude alla sua volta nell'alveolo amministrativo in cui limita il proprio universo. Molti amministratori somigliano a quel vecchio scienziato, specialista in bolidi, di cui parla Anatole France nel *Lys rouge* e che non vuole « esser tratto fuori dalla sua vetrina ».

Lo Spirito amministrativo impiccolisce tutto ciò che tocca. Si videro degli spiriti liberi, degli scienziati disinteressati, dei pensatori dalle ampie visioni estetiche, i quali, divenuti amministratori, restrinsero progressivamente i loro orizzonti intellettuali, evolvendo verso un più o meno completo filisteismo. — Ciò che caratterizza l'amministratore, da questo punto di vista, è l'assenza del senso della vita. L'abitudine delle caselle e delle piccole convenzioni gli toglie il sentimento della mobilità delle cose. Il suo basso utilitarismo è punito coll'ineluttabile castigo di ogni utilitarismo: la perdita dell'alto significato della vita in ciò che essa ha di libero, di spontaneo, di sincero; la sordità alla voce misteriosa che grida ad ogni individuo: « Sii te stesso. Vivi in libertà ed in bellezza! » L'assenza di vita è, secondo l'osservazione del Bergson, una fonte feconda di effetti comici. Il formalismo amministrativo fa ridere, perchè dà l'impressione di un arresto nella vita, d'una vita imbarazzata e compressa nel suo libero slancio. Esso verifica in modo assoluto la bella formola del Bergson (1): *Il comico nasce dall'inserzione del meccanismo nel libero movimento della vita.* « Ognuno sa — dice il Bergson — con quale facilità la *vis comica* si eserciti sugli atti sociali a forma fissata ». E altrove: « L'idea di regolare amministrativamente la vita è più

(1) Bergson. *Le rire.*

Digitized by Google

diffusa di quanto si creda. Si potrebbe dire che essa ci dà la vera quintessenza della pedanteria, la quale non è altro, in fondo, che l'arte con la pretesa di dimostrar qualcosa alla natura ».

La conseguenza diretta del pedantismo è lo spirito abitudinario o di *routine*. L'opinione di un capo su un subordinato non cambia più, quando si sia formata. Il subordinato rimane immutabilmente *persona grata* (secondo la frase latina), oppure il contrario. Agli amministratori si può applicare il motto ben noto: « Non dimenticano nulla e non imparano nulla ». Immutabili sono anche quelle leggende amministrative completamente inventate intorno ad un funzionario, e che furono spesso mormorate, da principio, da un certo personaggio o da un certo gruppo che aveva interesse a farlo « arrivare », oppure invece a paralizzarlo definitivamente.

L'individuo, impotente a modificare tali leggende entrate nella *routine*, finisce, per pigrizia, a conformarvisi e a giustificarle — assolutamente come certi gaudenti molto noti, ai quali la leggenda attribuisce certi atteggiamenti o certi aspetti, e che sono costretti a conservarli sempre. Si può dire di un'amministrazione ciò che si è detto della stampa: « Quando essa ha un giudizio fatto, su di un tale, quel tale se lo tiene per un pezzo ».

Così, in un'amministrazione si fabbricherà ad un individuo una fama di distratto o di negligente; ad un altro, quella di rassegnato, di timido, di debole. Quest'ultima leggenda è, fra tutte, la più pericolosa per l'individuo. Guai a chi la subisce! All'individuo timido, specialmente se è privo di protezioni, saranno inflitte, quando se ne presenti l'occasione, tutte le ingiustizie.

Tutti, prestando fede alla leggenda, si crederanno in diritto di scagliargli una pietra o di sferrargli un calcio. — La riputazione di timidezza ha inoltre un

Digitized by Google

altro inconveniente. Se l'individuo al quale essa fu decretata arriva un giorno o l'altro a ribellarsi contro le offese alle quali è bersaglio, ed a mostrare i denti, tale atteggiamento inaspettato provoca uno scatenarsi di collere indignate. Addosso all'ipocrita che nascondeva il suo giuoco! Addosso allo schiavo tanto audace da ribellarsi!

Un altro effetto del formalismo amministrativo è quello di secondare l'orrore degli amministratori per la responsabilità personale, orrore favorito dall'abitudine ch'essi hanno di *coprirsi* l'un l'altro, in ogni modo, cosicchè la responsabilità diventa anonima e sfida ogni sanzione.

Dal punto di vista delle idee morali, lo spirito amministrativo presenta lo stesso grado di ottusità e di formalismo timorato. Le nostre amministrazioni sono, più ancora che le altre frazioni della popolazione, asservite alla morale del « che se ne dirà? » Esse sono le tutrici patentate del moralismo borghese, e specialmente della dispotica e ipocrita morale familiare borghese con le sue convenzioni, le sue proibizioni e le sue scomuniche contro i dissidenti.

Ciò è specialmente visibile in un'amministrazione che, come l'Università, dipenda dal pubblico borghese nel quale essa recluta la sua clientela. — Bisogna badare, allora, di non andar contro ai pregiudizi borghesi. E siccome il miglior mezzo per non urtarli consiste nell'esagerarli, sarà bene mostrarsi ancor più *morali* che non il pubblico del quale si cerca il favore, imitando in ciò quei domestici che credono vantaggioso scimmiottare ed esagerare i difetti e i ridicoli dei loro padroni.

L'influenza delle mogli di amministratori — le quali sono spesso tipi somigliantissimi alla *Dama* di Schopenhauer — non può che confermare e rafforzare codesti caratteri della mentalità amministrativa.

Digitized by Google

Si sa quanto la signora borghese sia formalista e quanto le stia a cuore l'etichetta. — Si sa inoltre quanto ella sia autoritaria e conservatrice. La moglie di un amministratore è quasi sempre infatuata del grado e dell'autorità di suo marito. Lo sorpasserà, anzi, riguardo a ciò, tanto più se apparterrà, per nascita, ad una di quelle famiglie amministrative gonfie di *spirito di casta*. Come l'orgogliosa Agrippina, ella si compiacerà di ricordarsi che è « ... figlia, moglie e madre di re! » S'indignerà per ogni traccia d'irriverenza, di fierezza o semplicemente d'indifferenza nei subordinati di suo marito. Avrà, in proposito, la mentalità di quella Signora Squeers, moglie del padrone di un collegio di Dotheboys-Hall, in *Nicolas Nickleby*, che non può soffrire il giovane Nicola, maestro nel collegio, perchè ha un'aria di fierezza poco in armonia con la sua condizione. « Spero, ella dice, che lo star qui gli farà perdere l'orgoglio, o, almeno, se non lo perderà, non sarà colpa mia » (1).

Nel libro che abbiamo già citato (2), P. Verdun ci mostra invece la nobile figura del preside Charlet, un amministratore che, vivendo senza famiglia e libero dalle influenze dell'egoismo familiare esercita le sue funzioni con quell'alto idealismo verso il quale si sente naturalmente portato un uomo di cuore: « La ricerca del suo interesse personale — egli dice — non lo distoglieva dai suoi doveri di preside e non ostacolava lo sviluppo delle sue grandi qualità ».

Si può comprendere da quanto precede che cosa possa essere l'« arrivismo » in un'amministrazione.

L'arrivista sarà colui che unirà in proprio favore le influenze nepotistiche, quella brutalità e quell'as-

(1) Dickens, *Nicolas Nickleby*, Cap. X.
(2) P. Verdun, *Un lycée sous la troisième République*.

Digitized by Google

senza di scrupoli che fanno credere alla forza e vengono onorate col nome di *carattere*, e infine quell'ultima qualità tanto preziosa che si chiama volgarmente *furberia* e che Carlyle chiama intelligenza volpina.

Al funzionario, se vorrà arrivare, gioverà seguire i corsi di quella *scuola del successo* che Max Nordau descrisse con tanta efficacia e con tanto umorismo nei suoi *Paradossi sociologici*.

Il funzionario dovrà, specialmente per *arrivare*, essere mediocre o sforzarsi di sembrar tale. Poichè in nessun luogo meglio che in un'amministrazione si verifica il detto popolare tedesco: *Non è sui peggiori frutti, che si attaccano le vespe.*

In nessun luogo, ugualmente, può esser meglio applicato il precetto: « Quando si sta con dei gobbi, bisogna esser gobbo o sembrar tale ».

Il sentimento delle servitù che sono imposte dall'arrivismo, la monotonia della mentalità amministrativa, il sentimento dell'ipocrisia ambiente, determinano spesso nel funzionario quella noia speciale che il dottor Tardieu descrisse appunto col nome di *noia del funzionario*. È la tetra noia compagna del sussiego e della paura. Il sentimento delle menzogne circostanti è soprattutto possente. Infatti, un'atmosfera di menzogna diventa subito per l'individuo sano una atmosfera d'insopportabilità. « L'animale umano, dice il dottor Tardieu, nutre un desiderio smodato di godere, d'esser libero, di ragionare solo col proprio capriccio, ed è quindi evidente che gli addetti alle professioni severe, uomini dallo stiffelius glaciale, dalla sottana nera, dal colletto alto, gl'imbrancati delle carriere gerarchiche ingombre di capi, oppresse da formalismi, da regolamenti nei quali hanno una parte enorme l'etichetta, la disciplina, la parata, la *corvée*, i pontefici d'ogni grado, di ogni categoria, proveranno in fondo alle loro anime, segretamente, le proteste, le collere, le

Digitized by Google

ribollenti rabbie di una noia condensata... La noia dei funzionari e di coloro che si possono chiamare uomini ufficiali è denunciata dalla proverbiale negligenza con cui essi esercitano, tutti, le loro seccantissime funzioni, dalla feroce gelosia fra colleghi che si contendono il gradino della promozione, da un odio speciale, e violento oltre il credibile, contro il tipo che è l'antitesi dell'imbrancato, del borghese immerso nel proprio sacerdozio; alludiamo agli spiriti speculativi, sereni, che si fanno beffe della mascherata sociale » (1).

Tali sono i principali caratteri della mentalità amministrativa. Essi ci permettono di vedere in essa una incarnazione particolarmente forte di ciò che Schopenhauer chiama il Voler - Vivere. Ma si tratta qui d'un voler - vivere collettivo nel quale la personalità individuale è, per quanto è possibile, annientata. È un voler - vivere impersonale e anonimo, condensato da secoli di accentramento e di concentrazione sociale.

È illuminato da un Ideale, questo voler - vivere? È animato da un pensiero superiore e generoso, questo meccanismo il cui unico motore ci sembrò essere, finora, l'egoismo?

Un personaggio di Ibsen, il pastore Manders, negli *Spettri*, compiange i funzionari della piccola città in cui vive perchè, nella vita, « hanno soltanto un impiego e nemmeno un ideale ». Questa assenza d'ideale è, continua il pastore Manders, la causa della loro incurabile noia e della loro decadenza. È questo il caso dell'unanimità o almeno della maggioranza dei funzionari che popolano le nostre amministrazioni?

Sarebbe ingiusto adottare in proposito un'opinione troppo pessimistica. Il sentimento dell'ideale è sì possente in certe anime, da resistere a tutte le pressioni

(1) Tardieu, *L'Ennui*, Revue Philosophique, febbraio 1900

Digitized by Google

esterne e da colorare con la sua luce i più volgari e i più monotoni orizzonti. Ma simili anime sono rare.

L'Ammon abbonda nel senso ottimistico. Per lui, il mondo amministrativo e funzionario costituisce una *élite* compenetrata da un alto idealismo sociale. Ecco i brani nei quali quel sociologo sviluppa il suo pensiero: « La maggior parte dei funzionari che ricevettero una cultura universitaria potrebbero benissimo, se si mettessero alla scuola della pratica, dirigere le imprese commerciali e industriali e guadagnarsi abbastanza, molto più, in ogni caso, di quanto dà loro lo Stato. Gli stipendi delle più alte categorie di funzionari sono sì modici, che l'impiegato, se non ha una sostanza propria, deve accontentarsi di una vita modestissima. Gl'interessati si accontentano di poco e se non cercano gli aurei guadagni degli affari, è meno pei rischi che correrebbero in questi, che per la soddisfazione intima più viva che si prova nell'esercitare un'influenza utile in una *posizione* ufficiale. Si tratta dunque di un idealismo che non merita affatto di essere stigmatizzato col nome di *superbia del funzionario* o di *alterigia*. La devozione alla collettività esige piuttosto delle disposizioni altruistiche, mentre l'inseguimento degli interessi personali richiede delle disposizioni egoistiche; e finchè porremo quelle al disopra di queste, non potremo rifiutare ad un funzionario disinteressato una considerazione particolare. *La forza del nostro funzionarismo è basata sul principio idealistico*. Senza questo idealismo, nemmeno lo Stato più ricco potrebbe dare gli alti stipendi necessari per attirare delle personalità d'un tal valore intellettuale. Per questa ragione il popolo tedesco dovrebbe essere orgoglioso del suo corpo di funzionari e non augurarsi che esso fosse più comune (1).

(1) O. Ammon. *L'Ordre social et ses bases naturelles*, pag. 296.

Digitized by Google

A noi sembra di un ottimismo insostenibile il voler fare dei nostri funzionari altrettanti idealisti. Lo Spirito Amministrativo suol comprimere e soffocare quanto è possibile l'Individualità.

Lo spirito amministrativo ha per caratteristica il disprezzo delle individualità. Per lui, l'individuo non conta, il valore individuale non è nulla. Ciò che conta è soltanto il *clan* famigliare, politico e mondano a cui l'individuo può vantarsi di appartenere.

In tali condizioni l'ideale amministrativo è analogo all'ideale statista, del quale non è altro che una forma. Esso è la negazione dell'ideale individualista, ossia di quello che pone il merito individuale e la libertà dello spirito nella prima linea dei valori sociali.

Ogni altro ideale entra nella categoria di quelli di cui Stirner disse: « Un idéal est un pion ».

Si può dire di un amministrazione ciò che Proudhon disse dello Stato: « È nella sua essenza il favorire i più intriganti e i più mediocri »; e si pensa involontariamente all'ironica domanda che Vigny confessava di sentirsi salire alle labbra ogni volta che incontrava un uomo ammantato d'un Potere: « *Come va, questa mattina, la vostra menzogna sociale? Si regge?* » (Stello) (1).

. . . . . .

(1) Questo articolo finiva con alcune previsioni sull'avvenire del funzionarismo nella società futura. Le sopprimiamo, qui, poichè oggi ci sembrano utopistiche.

Digitized by Google

III.

Lo spirito di villaggio.

Lo studio della piccola città può offrire un certo interesse alle persone curiose di psicologia sociale. Questo spirito presenta un esempio efficacissimo delle influenze oppressive esercitate su un individuo dall'ambiente sociale in cui egli agisce. Come la professione che esercitiamo, così la città in cui abitiamo influisce a lungo andare sul nostro spirito e ci avviluppa in una trama di piccole fatalità sorde che opprimono e deprimono la nostra individualità.

La psicologia della piccola città fu studiata spesso. I moralisti e i romanzieri si son compiaciuti a rendere i toni grigiastri di quei piccoli centri sociali inerti e stagnanti simili allo stagno di cui parla la piccola Bolette nella *Dama del mare* (1) e nel quale ella vede l'immagine della sua esistenza prigioniera e scolorita. Tutti ricordano il famoso brano di La Bruyère sulla piccola città, « tanto seducente, di lontano, e che sembra dipinta sul declivio della collina... Io m'entusiasmo e dico: che piacere, vivere sotto quel bel cielo e in quel soggiorno tanto delizioso! Scendo nella città e dopo avervi dormito per due notti appena, somiglio

(1) Ibsen, *La Dama del mare*, Atto 3°.

Digitized by Google

a coloro che vi abitano: voglio uscirne ». — Si ricorderà anche la *piccola città tedesca* di Kotzebüe, coi suoi tipi di borghesi uomini e donne infatuati della mania dei titoli.

Edouard Rod ha dato nel suo romanzo l'*Innocente* un quadro tragico dell'anima della piccola città. « Là ci si sente — egli dice — in un piccolo mondo tutto a sè, che deve avere leggi speciali, e una sua gravitazione particolare » (1).

Si ricordi anche l'*Orme du Mail* di Anatole France, quell'olmo del passeggio della piccola città, che domina su tutto il romanzo come un simbolico testimonio degl'intrighi e delle passioni della vita provinciale.

Nel suo romanzo L'*Enlisement*, C. Vergniol ha tracciato, dal canto suo, un vivacissimo studio di piccola città meridionale.

Citeremo anche gli schizzi di vita provinciale di Jean Breton intitolati: *A ma fenêtre* (2). Tutti questi studî provano l'interesse di curiosità che suscitano la vita e la mentalità della piccola città.

Le città in cui lo *Spirito di piccola città* si manifesta con intensità maggiore, sono, a quanto pare, quelle che hanno una popolazione molto stabile. Invece, nelle città in cui si ha un andirivieni continuo d'arrivanti e di partenti, questo spirito si forma difficilmente. Dove la popolazione è molto sedentaria, tutte le famiglie della città si conoscono, seguono la loro storia da moltissimi anni. Tuttti gli abitanti s'interessano di tutto ciò che fa uno di loro. Si seguono continuamente collo sguardo, e sottopongono il nuovo venuto, appena si presenta, allo stesso controllo inquisitorio.

Tale stabilità della popolazione ha per conseguenza

(1) Ed. Rod, *L'Innocente*, pag. 20.
(2) *Revue de Paris*, settembre 1897.

Digitized by Google

una grande uniformità di costumi, di modi di vivere, di giudicare, di sentire. Fra persone che vivono insieme in una cerchia ristretta, dividendo le stesse impressioni e le stesse preoccupazioni, abituate ad incontrarsi ogni giorno negli stessi luoghi e alle stesse ore, si stabilisce a lungo andare un conformismo mentale alla cui formazione la suggestione certamente non è estranea. Vi sono delle città nelle quali si può notare che tutti gli abitanti hanno la stessa andatura rigida e compassata. Si tratta certo di un fenomeno d'imitazione incosciente al quale anche i nuovi venuti sfuggono difficilmente. Max Nordau ha notato questo fenomeno di suggestione mutua che agisce, secondo lui, con grande energia, anche fra gli abitanti delle grandi città, malgrado le loro diversità etniche. « Così avviene, dice quel sociologo, che gli abitanti delle grandi città acquistano la stessa fisonomia morale, quantunque, in regola generale, abbiano origini diversissime e appartengano ad una quantità di razze ».

« Un berlinese, un parigino, un londinese, hanno qualità psichiche che li differenziano da tutti gl'individui estranei alla loro città Possono queste proprietà avere radici organiche? Impossibile: poichè le popolazioni di quelle città sono mescolanze degli elementi etnici più varii. Ma ogni popolazione è sotto l'influenza delle medesime suggestioni e manifesta quindi necessariamente negli atti e nei pensieri quell'uniformità che colpisce tutti gli osservatori » (1). Se la suggestione agisce a tal segno fra gli abitanti delle grandi città, ad onta delle loro diversità etniche, quanto, a più forte ragione, essa deve aver forza su individui appartenenti alla stessa razza e che conducono da molte generazioni lo stesso genere di vita! Così si stabilisce quel

(1) Max Nordau, *Paradoxes sociologiques*, pag. 89.

Digitized by Google

conformismo mentale della piccola città che tende a cancellare il più possibile i caratteri dell'individualità: « Il modo di vestire, la pedagogia, i costumi concorrono a fare degli abitanti di una stessa città un solo uomo vicinissimo all'automa e incapace finanche di retrocede verso l'antropoide suo antenato » (1).

Legata a questo conformismo, la piccola città è risolutamente misoneista. Gli abitanti della piccola città sono assuefatti ad una lotta per la vita meno aspra di quella delle grandi città. Sono felici di tale tranquillità, e considerano come un pericolo ogni elemento nuovo suscettibile di modificare le condizioni del loro equilibrio economico e sociale. In certe piccole città, questo spirito misoneistico è molto accentuato. Se ne citano alcune che, dovendosi costruire una linea ferroviaria, rifiutarono, per misoneismo, d'essere comprese nel tracciato di essa.

In altri casi si vide la piccola città, combinando il misoneismo e la cura dei buoni costumi, rifiutare una guarnigione, nella quale vedeva un pericolo per la virtù delle sue donne.

Questo misoneismo della piccola città agisce anche nelle relazioni della vita privata. Chi arriva nuovo nella città, se si propone soltanto di passarvi, attirerà poco l'attenzione e non ecciterà la diffidenza. Ma chi venga a stabilirsi nella città deve rassegnarsi a subire un periodo di acclimatazione durante il quale si troverà più o meno preso di mira dalla diffidenza misoneistica dei suoi nuovi concittadini. Forse si deve fare una eccezione pel caso in cui il nuovo venuto sia un funzionario. In questo caso, egli è classificato anticipatamente. Non appena è arrivato, si sa chi è e cosa viene a fare.

(1) L. Tailhade, *Conférence sur l'ennemi du Peuple*, pag. 16.

Digitized by Google

Ufficiale, professore, impiegato delle Imposte o del Registro, egli porta ostensibilmente la sua etichetta sociale, o, com'è detto nella *Piccola città tedesca* di Kotzebüe, il suo titolo. Quindi, egli suscita poca diffidenza.

Ma se si tratta di un individuo che viene a stabilirsi nella piccola città senza avere la rassicurante etichetta di funzionario, le diffidenze gli si sollevano intorno, le curiosità si esasperano, come intorno a un essere enigmatico e inquietante.

Tale inquietudine della piccola città cessa soltanto quando questa riesce ad avere la formola sociale del nuovo venuto, quando si sa chi egli sia, donde venga, che cosa voglia fare. Nella *Conquista di Plassans*, di Zola, è assai ben resa la smania di curiosità dei cittadini che vogliono sapere ad ogni costo perchè l'abate Faujas abbia lasciato Besançon.

Per impossessarsi completamente del nuovo venuto, la piccola città si affretterà a classificarlo socialmente, ad assegnargli un posto determinato nel complicato organismo delle caste, delle consorterie, dei partiti d'ogni genere che si contendono l'« influenza ».

Si ricordi qui un'osservazione di La Bruyère. La piccola città è il luogo del mondo ove fioriscono nella loro più squisita bellezza le distinzioni e le gerarchie sociali. « C'è una cosa, egli dice, che non s'è mai vista sotto il cielo e che probabilmente non si vedrà mai: una piccola città che non sia divisa da partiti e in cui la contesa dei gradi non rinasca spessissimo » (1).

Appunto secondo tali distinzioni minuziose, sarà classificato il nuovo venuto. Secondo la sua professione, le sue condizioni finanziarie, le sue relazioni, secondo ciò che pensa o si crede pensi in materia religiosa, o politica, egli sarà posto, voglia o non voglia, in un

(1) La Bruyére. *De la Société et de la Conversation.*

Digitized by Google

clan o in un altro. La piccola città, come ogni collettività, diffida dell'isolato, dell'individuo che non è debitamente classificato e che non ha la propria etichetta indicatrice.

Per assimilarsi completamente alla *società* della piccola città, il nuovo venuto dovrà dunque aggregarsi ad un partito, nelle contese locali. Dovrà essere Guelfo o Ghibellino, Capuleto o Montecchio. Dovrà specialmente avere il senso delle gerarchie sociali, e saper tenere il proprio « rango ». Imparerà a misurare l'ampiezza delle sue scappellate secondo il grado sociale della persona da salutare, e a stabilire dei gradi nella cordialità delle sue strette di mano secondo il livello di ricchezza delle persone con le quali ha a che fare.

Il misoneismo della piccola città è qualche volta spietato. Fu descritto in modo insuperabilmente efficace da E. Rod, nel suo romanzo *L'Innocente*. Qual'è, infatti, la causa per la quale la piccola città descritta dal Rod si accanisce sulla commovente e dolorosa eroina di quella storia, se non la grazia esotica di quella giovane donna che spicca troppo nell'ambiente borghese, ruvido e maschio nel quale ella è caduta? E l'autore spiega ammirabilmente il determinismo sociale per effetto del quale, in quell'ambiente laborioso e virtuoso, ma scontroso e malevolo, alla sua eroina doveva toccar la sorte « di un uccello di Paradiso caduto in un alveare e divorato dallo sciame ».

Il Rod ce la mostra perseguitata da questo odio di piccola città, colpita nella sua riputazione, nelle sue amicizie, nel suo figliuolo, e soccombente infine, vittima di uno di quei rancori collettivi cento volte più tenaci e più implacabili dei rancori individuali, ma che trovano più facilmente grazia presso i moralisti ufficiali assuefatti a rispettare la decisione del numero e a dare sempre ragione al gruppo, qualunque sia, valga poco o molto, contro l'individuo.

Digitized by Google

Dunque la piccola città esagera spesso la propria diffidenza verso l'estraneo; ma è ancor più portata ad esagerare la buona opinione che ha di sè stessa.

Si chiama campanilismo quel patriottismo locale che spesso è tanto suscettibile. Schopenhauer osserva con molta finezza, in un suo libro (1) che molti uomini, in mancanza di qualità individuali di cui possano essere orgogliosi, sogliono inorgoglirsi della collettività di cui fanno parte. Questo « orgoglio a buon mercato », secondo l'espressione di Schopenhauer, è un sentimento molto diffuso. Così la piccola città è orgogliosissima delle sue glorie locali, del suo passato storico, delle sue condizioni climatiche, ecc. Al contrario, essa nasconde i suoi difetti e le sue bruttezze. Questo spirito di corpo degli abitanti d'una piccola città fu descritto in modo magistrale da Ibsen nel suo *Nemico del popolo*, dove si vedono gli abitanti di una piccola città norvegese organizzare la cospirazione del silenzio per tacere il segreto (l'inquinamento delle acque) che, divulgato, comprometterebbe la prosperità dello stabilimento balneare.

Nella piccola città si hanno parole d'ordine utili all'egoismo collettivo e alle quali l'individuo deve adattarsi, sotto pena d'incorrere nelle rappresaglie della società. Queste parole d'ordine sono tanto più imperiose in quanto l'opinione pubblica, o, come dice Ibsen, l'opinione della « maggioranza compatta » è una forza più tirannica nella piccola città che in qualunque altro luogo. Ivi molti passano la vita in una incessante preoccupazione del « che cosa ne diranno gli altri? ». Il Rod ha pure notato con tratti vigorosi, nell'*Innocente*, quella onnipotenza dell'opinione di piccola città che paralizza tutte le generosità, tutti i sentimenti spon-

(1) Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie.*

Digitized by Google

tanei e naturali. Aggiungiamo che spesso l'opinione pubblica dà giudizi assai diversi sulle persone e sugli avvenimenti. Questa varietà dei giudizi dell'opinione si spiega con la diversità delle categorie sociali. Così, nel *Mannequin d'osier*, si vedono tutte le signore della borghesia sostenere ostinatamente l'innocenza della signora Bergeret, perchè questa signora « è della loro società », mentre le altre categorie della popolazione sono di parere contrario.

Se si esamina un po' da vicino la morale di piccola città, si vede subito che lo spirito a cui essa s'ispira è anzitutto lo spirito di *casta* o meglio lo spirito di *classe*. La morale di piccola città è la tutrice delle distinzioni sociali. Le piace conservare i privilegi di grado e conservare le superiorità sociali. Ha il rispetto delle « persone influenti », di quegli « animali nocivi », come li chiama Ibsen, « che fanno del male dovunque, come capre in una piantagione di arboscelli ».

La morale di piccola città non è mai più severa che quando si tratta di punire uno scandalo suscettibile di intaccare la rispettabilità delle classi dirigenti. Questo spirito conservatore spiega la grande influenza che hanno nella piccola città la donna e il prete, queste due classi conservatrici per eccellenza, come le chiama Schopenhauer (1).

Appunto per questo prestigio delle classi dirigenti, la piccola città è la terra benedetta dello snobismo — dello snobismo provinciale — nel suo sfoggio di superbia insolente e di fatuità nobiliare e borghese. In nessun luogo meglio che nella piccola città lo *snob* raccoglie i frutti degli sforzi che fa in vista della *posa*

(1) Veggasi nella *Conquête de Plassans*, di Zola, qual parte considerevole sostengono il prete e la signora borghese (la *dama* di Schopenhauer) negl'intrighi della piccola città.

Digitized by Google

e dell'effetto da produrre. La Bruyère notava già che spesso nella grande città si spendono in pura perdita gli sforzi che si fanno per « far figura », poichè vi si passa inosservati. « Nell'Isola (*quartiere di Parigi*) non si sa affatto, egli dice, che Andrea brilla nel Marais (*altro quartiere di Parigi*) e che vi sperpera il suo patrimonio. Almeno, se egli fosse conosciuto in tutta la città sarebbe difficile che in mezzo a un sì gran numero di cittadini non ve ne fosse qualcuno che dicesse di lui: — *è magnifico*, e che gli tenesse conto dei doni che fa a questo e a quello e delle feste che dà; ma egli si rovina in modo oscuro ». Invece, lo *snob* di piccola città raccoglie tutti i vantaggi del suo snobismo. Riscuote in vanità l'equivalente della sua spesa. Un vestito nuovo di foggia elegante, un cavallo nuovo che fa caracollare sul Corso, un *cotillon* che ha diretto in casa di una signora *in vista* della « buona società » attirano sullo *snob* di piccola città l'attenta ammirazione dei suoi concittadini e gli riserbano dei tesori di godimenti insospettati.

Faremo un'ultima osservazione a proposito della morale di piccola città. Nelle città in cui due *clans* religiosi stanno di fronte (per esempio, cattolici e protestanti), la morale di piccola città diviene ancora più ombrosa e più implacabile. Ogni *clan* teme le critiche del *clan* avversario ed esercita sulla condotta dei suoi membri un più rigoroso controllo. Risulta da tale situazione un doppio spionaggio sociale d'ogni istante: spionaggio alla Loyola e spionaggio alla Calvino.

Dall'analisi che precede, si vede quali siano i principali elementi di cui si compone lo « spirito di piccola città »: interesse e amor proprio, diffidenza verso l'estraneo, spirito di corpo che induce gli abitanti a stringersi l'uno all'altro e a difendere la loro unione contro le minacce esterne. Lo spirito di piccola città ci appare così come una delle forme più caratteristi-

Digitized by Google

che dell'egoismo di gruppo o dello spirito gregario. Quale abbiamo cercato di descriverlo, questo spirito esercita un'influenza tirannica che il Vergniol lumeggiò benissimo nel suo romanzo *L'Enlisement*. Questo romanzo è la storia di un giovane funzionario del Registro che si stabilisce in una piccola città del Mezzogiorno. Quel funzionario è, per caso, un poeta che arriva in quella cittadina colla testa piena di bei sogni e coll'intenzione di trasformarli in bei versi. Ma purtroppo il giovane poeta ha fatto i conti senza l'influenza assopente della piccola città, senza il suo prosaismo, nel quale egli finisce coll'imborghesirsi e coll'impantanarsi senza scampo.

È abbastanza evidente quanto le influenze della piccola città possano opprimere l'individualità. In una città grande, la molteplicità delle relazioni, la vita affaccendata, la movimentata diversità della vita sociale (1), la varietà dei tipi sociali che s'incontrano per via, son tutte cose che servono come stimolanti alla mentalità dell'individuo. La diversità delle impressioni esterne, l'intensa differenziazione sociale procurano all'individuo quella specie di liberazione intellettuale che è pure prodotta dai viaggi; lo strappano ai dogmatismi angusti e fanno germinare in lui quello spirito di scetticismo, d'ironia e di scherno che vediamo svilupparsi tanto facilmente nelle grandi città, quali per esempio Parigi e Berlino. Al contrario, per mancanza di differenziazione e di complicazione sociali sufficienti l'abitante della piccola città rimane confinato negli stessi orizzonti, rimane immutabilmente l'*homo unius societatis*, vive unicamente per la sua piccola casta, che gl'impone tirannicamente i suoi tristi dogmatismi.

(1) In proposito, veggasi Simmel, *Uber sozialen Differenzierung*.

Digitized by Google

Da ciò, la noia proverbiale della piccola città. Il dottor Tardieu, analizzando la noia nel villaggio, si esprime così: « Le stagioni, le giornate, le ore, si assomigliano, sfilano avvolte in uno stesso velo grigio. Nella grande città le stagioni non sono soltanto fenomeni meteorologici, modificazioni previste nella colorazione del cielo e nell'aspetto degli alberi; ognuna di esse ha una fisonomia urbana ornata di caratteristiche speciali: teatri che s'aprono, mode nuove, mutamenti nelle mostre dei negozi, cerimonie mondane, esposizioni, ecc.. La giornata è un panorama; diversificata e variamente colorata, essa ha i suoi attori designati che fan bella mostra di sè in luoghi convenuti. Ogni ora produce il suo avvenimento, lancia il suo petardo. Ma il villaggio o la piccola città, da un capo all'altro dell'anno, dorme il suo sonno indisturbato, si rannicchia sotto una uniforme noia di tutte le stagioni (1) ».

Si constata abbastanza quale sia la parte della mentalità della piccola città nell'evoluzione sociale odierna. Secondo il Tarde, la piccola città rappresenta l'*usanza immobile*, in opposizione alla *moda* mobile e cosmopolita rappresentata dalle grandi città e dalle capitali (2). Queste ultime città rappresentano anche, secondo lo stesso sociologo, una specie di aristocrazia dirigente e sostengono, verso i piccoli centri, la parte d'istitutrici e di educatrici.

Non dimentichiamo, tuttavia, la resistenza che la piccola città oppone alle influenze esterne. Essa teme il movimento e il mutamento. E lo spirito pubblico che vi regna non può essere simboleggiato — secondo un'osservazione del Conte Prozor — meglio che dalla

(1) Dr. E. Tardieu, *L'Ennui, étude psychologique.*
(2) Tarde, *Les Lois de l'Imitation*, pag. 247.

Digitized by Google

iscrizione: *Al passo*, che si legge in certe vecchie città nelle vicinanze dei monumenti antichi.

Lo spirito di piccola città è conservatore dei pregiudizi e dogmatismi sociali. Invece, l'atmosfera delle grandi città è liberatrice. Un sociologo tedesco, studiando la funzione sociale delle grandi città commerciali d'Italia e del Reno al principio dell'epoca moderna, potè dire che l'aria delle grandi città rende liberi gli uomini: *Städtische Luft macht frei.*

Le grandi città industriali, i grandi centri manifatturieri, sono delle « fabbriche di mancanza di rispetto », dei focolari di emancipazione individuale e di idee ugualitarie. Il viaggiatore che attraversa di notte le regioni del nord della Francia, del Belgio, dell'Inghilterra, della Germania e che vede fiammeggiare lontano, in ogni parte dell'orizzonte, gl'incendî degli alti forni, riceve una strana impressione: gli sembra che in quell'atmosfera pesante e carica di fumo, ondeggino non so quali germi vivi di libertà, e gli par di vedere in quelle città l'ardente crogiuolo in cui ribolle la rinascente lava umana da cui uscirà il metallo puro delle umanità di domani.

Digitized by Google

IV.

Lo spirito di famiglia e la morale familiare.

Tra le forme di Solidarietà suscettibili di divenire un pericolo per la libera espansione dell'Individuo, la Solidarietà familiare o spirito di Famiglia appare come una delle più minacciose.

Per comprendere la potenza dello Spirito di Famiglia nella borghesia contemporanea, è indispensabile ricostituire brevemente la genealogia della nostra morale matrimoniale e familiare attuale.

Le radici di questa morale sono tre. Una è religiosa; l'altra è fisiologica e medica; la terza è economica e sociale.

La radice religiosa è la più antica, ma oggidì è la meno viva. Essa non è altro che la consacrazione dell'amore mediante il sacramento del matrimonio. Si sa che in San Paolo il matrimonio è rappresentato, non senza disprezzo, come una concessione alla sensualità carnale. Ma assai presto la Chiesa idealizzò il matrimonio e sostituì alla concezione un po' grossolana dell'apostolo ebreo la musica da alcova del Cantico dei Cantici. Oggi ancora, nonostante l'eclisse del sentimento religioso, il matrimonio all'altare conserva il suo ascendente sulla sensibilità e sull'immaginazione della donna.

Digitized by Google

Tuttavia, l'elemento religioso fu meno attivo di quanto si potrebbe supporre. Esso non contrariò mai, se non in modo precario, il volere della natura, che è la piena libertà delle relazioni sessuali. Si sa che nella Chiesa del medio evo, la disciplina sessuale fu, in pratica, non molto rude. La letteratura di quell'epoca è testimonianza di una grande libertà di costumi.

Ma qui entra in scena il secondo elemento che favorì la formazione della nostra morale sessuale. Questo punto è delicato. Remy de Gourmont lo trattò in alcune pagine suggestive (1). Si tratta del fatto che si verificò alla fine del secolo XV. Il soffio impuro venuto dall'America avvelenò in Europa il fiore d'amore. La diffidenza sessuale fece ciò che non aveva potuto fare la disciplina religiosa, e la Paura fu, una volta di più, madre della Morale. Il matrimonio fu rimesso in onore per qualche tempo, dopo essere stato per tre secoli (dall'XI al XIV) oggetto di derisione.

L'abitudine del pericolo attenua la paura. Il secolo XVIII vide rinascere quella facilità delle relazioni sessuali che già si era vista nel medio evo. Sempre più, fino alla Rivoluzione, la morale matrimoniale e familiare andò rilassandosi. E qui interviene il terzo elemento a cui abbiamo accennato: il fattore economico.

La Rivoluzione sconvolge tutte le condizioni di proprietà e di famiglia. La famiglia antica, fondata sul diritto di primogenitura, crolla. Su quali basi si ricostituiranno la proprietà, la famiglia, l'aristocrazia dirigente?

La borghesia che aspira al potere ben sa che in ogni tempo una forte organizzazione di famiglia fu un potente mezzo di dominazione economica. Per tale ragio-

(1) R. de Gourmont. *La Culture des Idées*, pag. 227 e sgg.

Digitized by Google

ne, nelle civiltà primitive il matrimonio fu, come la proprietà, un privilegio. A Roma, la *Confarreatio*, il *justum matrimonium* era in uso soltanto fra patrizi possessori del suolo della patria.

In Francia, sotto il regime del Diritto di Primogenitura, i cadetti della famiglia potevano, senza inconvenienti, non ammogliarsi. Ciò non impediva la trasmissione dell'indivisa e inalienabile proprietà familiare. Ma nelle nuove condizioni era indispensabile trovare un rimedio al pericolo presentato dallo sparpagliarsi delle ricchezze col regime dell'uguaglianza della divisione di esse. « L'uguaglianza della divisione delle ricchezze, dice Proudhon, ha distrutto il tempio della famiglia; non vi sono più Dei Penati » (1). — Il rimedio cercato non può consistere che in una forte coesione della famiglia borghese, in una stretta solidarietà economica e morale di tutti i suoi membri, in uno Spirito di famiglia energico e attivo che darà loro per legge il non disinteressarsi della proprietà familiare e il contribuirvi, potendo, col contrarre alleanze vantaggiose. « Con l'uguaglianza della divisione — dice ancora Proudhon — tutti i figli sono chiamati alla conservazione del patrimonio, alla perpetuità della famiglia ».

Questo Spirito di famiglia favorirà nella borghesia lo Spirito di Casta. Infatti, le famiglie ricche hanno interesse ad allearsi e a ricostituire a loro profitto una feudalità economica.

Il fattore economico è, nella morale familiare borghese del secolo XIX, il fattore essenziale. La famiglia è la pietra angolare dell'edificio sociale che si tratta di fondare: una classe borghese che possegga e diriga.

(1) Proudhon, *Système des Contradictions économiques*, tomo II, pag. 233.

Digitized by Google

La solidarietà familiare non è che un mezzo per assicurare la solidarietà di classe, e la morale familiare non è che un aspetto della Morale di Classe.

Un egoismo di gruppo, una comune volontà di conquista economica e di prestigio sociale, un orgoglio di classe e di casta, ecco ciò che è, nella borghesia del secolo XIX, lo Spirito di Famiglia.

Ogni egoismo di gruppo tende ad erigersi in Dogma morale. La Famiglia borghese, — fondamento primo della classe borghese, — non trascurò questo dogma.

L'idea di Famiglia è appunto divenuta il dogma centrale della morale borghese, l'idea sacrosanta contro la quale non si va impunemente. Naturalmente, la Morale ufficiale lasciò nell'ombra il vero motivo: il motivo economico. Mise innanzi altri motivi più nobili, d'ordine ideale e sentimentale. Questo, d'altronde, non ha importanza. Nulla è più indifferente delle ragioni invocate dall'Istinto Vitale dei gruppi, per puntellare le sue esigenze. Queste sono sempre sicure di trionfare, unicamente perchè sono un Imperativo di Utilità vitale.

La famiglia borghese ha i suoi dogmi, i suoi riti, i suoi pontefici, i suoi martiri e i suoi scomunicati.

I Dogmi della Religione familiare sono dispotici quanto quelli di qualunque altra religione. Il primo di questi dogmi è la credenza obbligatoria nella dignità sociale superiore delle persone unite in matrimonio. Nulla di tanto divertente, nella classe borghese, quanto la convinzione, che hanno molti coniugi, di esercitare una missione sociale, un sacerdozio, e di essere colonne della società. Sembra che si debba loro, perchè si sposarono, riconoscenza e rispetto. Nei giovani ammogliati delle classi superiori della borghesia, e specialmente nelle classi dette liberali, si vede spuntare prestissimo il sentimento ingenuo della loro dignità sociale accresciuta, e la divertente convinzione d'essere socialmente saliti di grado. Il sentimento col

Digitized by Google

quale « la società » vede avvenire un matrimonio è istruttivo. È un intenerimento per la felicità dei giovani sposi, una felicitazione universale. La società si china maternamente sulla giovane coppia e sembra dirgli: « Ora sei mia; ti prendo sotto la mia protezione ». Tutt'al più si mescola a questo sentimento una sfumatura di elogiosa commiserazione pel giovane sposo, che ha testè abdicato alla sua condizione privilegiata di celibe. Egli non sarà più, ormai, il punto di mira delle ragazze da marito e delle matrone in cerca d'un genero, non sarà più il ballerino conteso e indifferente che fa bella mostra di sè nei salotti. La società gli deve naturalmente un compenso per tale sacrificio.

Un altro dogma familiare borghese è ciò che si potrebbe chiamare l'ottimismo familiare e coniugale, ossia la credenza, professata almeno a parole, che l'immensa maggioranza delle coppie borghesi sia « corretta » e felice. Il dogma della fedeltà convenzionale delle mogli è un punto particolarmente delicato, sul quale la gente benpensante e imbevuta di buona morale borghese non permette il minimo dubbio.

Questi dogmi costituiscono il Vangelo familiare borghese. Bisogna che, su questi punti, il conformismo morale sia impeccabile. Se non ci si crede, bisogna fingere di crederci. Qui interviene lo Spirito di corpo dei coniugi. Infatti i coniugi mantengono saldo e sostengono il buon nome del *corpo*. Essi hanno un onore speciale, particolarmente suscettibile, che non deve nemmeno esser sfiorato da alcun sospetto irriverente.

I Riti della Religione familiare borghese sono minuziosi. Tendono tutti a rafforzare il sentimento di rispettabilità superiore di cui vogliono circondarsi i coniugi. Visite, ricevimenti mondani, giorni di ricevimento delle signore, codice complicato ed esigente delle usanze mondane, son tutte cose che mirano a quell'unico scopo.

Digitized by Google

Ed ecco i Pontefici della Religione matrimoniale borghese. *A tout seigneur tout honneur.* Cominciamo dalla grande Sacerdotessa del matrimonio borghese moderno: la Signora, la sovrana, terribile, onnipotente e comica « Dama » di Schopenhauer. Sarebbe temerario rifare, dopo quel filosofo, il ritratto della Signora. La Signora è la matrona europea moderna, la custode del protocollo borghese, la dispensatrice sovrana dei favori e degli ostracismi, la regina dell'opinione nei circoli borghesi. Il suo potere, che spesso è occulto, è tanto più sicuro. Si ricordi, nella *Conquête de Plassans*, la dispotica figura di Felicita Rougon, nei *Drames de Famille* di Bourget l'imperiosa signora Le Prieux il cui lusso e la cui influenza mondana son frutti delle fatiche enormi e senza tregua di un marito addomesticato. Insidiosa o tirannica, la Signora regna. La Signora patrocina delle opere di beneficenza, combina dei matrimoni, presiede delle associazioni, pronunzia dei verdetti mondani, dà delle parole d'ordine. Spesso è la Signora del colonnello, che decide circa le promozioni degli ufficiali di suo marito, o è la Signora del preside, che decide circa le note caratteristiche dei professori.

La Signora rappresenta una Morale, un intero ordine sociale.

Per sostenere questa parte di Potenza sociale, occorre un decoro intangibile. La Signora dovrà rappresentare ufficialmente quell'onore del bel sesso senza il quale il matrimonio crollerebbe. Schopenhauer l'ha spiegato assai bene: « Il sesso femminile — dice — reclama ed aspetta dal sesso maschile assolutamente tutto, tutto ciò che desidera e tutto ciò che gli è necessario; il sesso maschile domanda all'altro, anzitutto un'unica cosa: l'osservanza della clausola essenziale del contratto, la quale è la fedeltà » (1). La Signora

(1) Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie.*

Digitized by Google

incarna ufficialmente la lealtà del contratto coniugale. Tale è nell'*Anneau d'Améthyste* quell'imponente signora Dutilleul, « Vedova imperitura di quattro mariti, donna terribile, sospettata di tutto, fuorchè di avere amato, e quindi molto onorata ».

I membri di questo matriarcato moderno hanno fra loro uno spirito di corpo attivissimo, che rafforza lo spirito di corpo dei coniugi e agisce nel medesimo senso. Si tratta di sostenere i diritti del sesso, i codici e le usanze mondane che li consacrano, e di biasimare i dissidenti o i ribelli.

Le donne si comprendono fra loro anche con mezze parole. Hanno degl'interessi, dei sentimenti delicatissimi che a noi sfuggono, dei sottili istinti di despotismo serviti da ammirabili qualità d'astuzia. Le donne mettono in comune questi tesori; formano una società segreta, con delle parole d'ordine e dei segni massonici. Una donna che ha scritto una psicologia della Donna, quale poteva essere scritta da una donna soltanto — la signora Laura Marholm — dice in proposito: « Le donne hanno un modo di parlare fra loro e di leggersi nell'anima, che è assolutamente particolare. Mai nessun uomo sarà capace di leggervi allo stesso modo. Una donna conversa con un'altra, la squadra con uno sguardo massonico, legge nel suo cuore, come in caratteri crittografici la storia del proprio cuore e della propria vita. E questa crittografia è ugualmente intelligibile per le ignoranti e per le dotte, per le intelligenti e per le stupide; e tutte vi parlano un linguaggio a parte, un linguaggio che fa rimanere ugualmente impacciati e attoniti i più intelligenti degli uomini e i più idioti » (1).

Socialmente, la Signora è ostile a tutto ciò che tenderebbe ad uno sconvolgimento nella scala conven-

(1) Laura Marholm, *Zur Psychologie der Frau* (Berlino 1897) pag. 23.

Digitized by Google

zionale dei valori. Ella difende la convenzione, poichè regna unicamente per mezzo di essa. Paul Adam ha notato con molta finezza questo fatto: « Tutti gli uomini superiori — dice — sono schiacciati — se è la donna, che giudica — dagli uomini decorativi. Renan e Anatole France cominciano ad esistere soltanto il giorno in cui è *chic* averli a pranzo... Ora, è l'influenza femminile che, nella maggior parte delle famiglie, regola il *treno* di vita, non già in virtù di decisioni personali, ma in virtù di un codice imperioso fatto da tutte le donne in generale e che ognuna di esse, in particolare, sembra subire e disapprovare » (1).

Tale influenza perdura attraverso le generazioni borghesi. La Signora vigila a far sì che si perpetuino i matrimoni di convenienza e di vanità, « affinchè le giovani coppie ricomincino la stessa vita idiota e trasmettano ai loro figliuoli codesto tesoro di pregiudizi nazionali... » (2).

Questo regno della Signora, questo matriarcato moderno, comprende tutto un sistema di governo, con un personale interessato e devoto al suo mantenimento. Tutti coloro che vengon chiamati *le superiorità sociali*, tutti coloro che dispongono della così detta *influenza*: l'amministratore, il funzionario, il prete o il pastore, il medico benpensante ecc., sono i parrocchiani della Religione della Buona Società, i caudatarî designati della Signora. Si ricordi, nella *Conquête de Plassans*, l'abate Faujas e il salotto di Felicita Rougon; nel *Padre* di Strindberg, il medico che eseguisce i voleri di Laura e fa legare il capitano. Segnaliamo inoltre, fra le comparse di questa commedia, il marito ammansato che fa sfoggio del proprio servaggio coniugale e che si mostra più intransigente di chiunque relativamente ai privilegi della sua dispotica metà.

(1) Paul Adam, *La Dame et l'Avenir* (Le Journal, 27 novembre 1899).
(2) Paul Adam, *Loc. cit.*

Digitized by Google

Passiamo agli Scomunicati della Religione matrimoniale. Sarebbe forse eccessivo citare fra essi lo scapolo, quantunque egli sia talvolta considerato come sospetto. Sono noti i comici progetti di legge per una imposta sul celibato, periodicamente elaborati da qualche bravo cittadino. Nei piccoli ambienti, specialmente nei circoli che voglion vantarsi di *dare il tono*, in morale, l'intolleranza dei coniugi getta un certo scredito sull'uomo che si ribella, sino alla fine, alla parte di stallone benedetto dalla Chiesa e premiato dal Codice. Si finge allora di considerarlo come un'eccezione e si cerca, con simulata commiserazione, di trovargli delle scuse per la sua astensione dal matrimonio.

Il caso è diverso per la zitellona. Non si può parlare, per lei, di discredito sociale. Eppure, la zitellona non aspirerà alla considerazione di cui è circondata la Signora. È perchè la zitellona rappresenta un destino mancato. Lo spirito di corpo delle donne ha interesse a che non vi siano troppe ragazze rimaste trascurate sul mercato matrimoniale; poichè ciò deprezzerebbe il sesso. La donna che non ha potuto trovar marito, benchè non ne abbia colpa, ha mancato alla vocazione del suo sesso e costituisce un esempio deplorevole.

Ma ecco ora le scomuniche maggiori. Scomunicata anzitutto la ragazza che notoriamente si è data prima del matrimonio, quella che si chiama, con un termine odioso, la *ragazza-madre*. Non ha ella tradito tutto il suo sesso? Non costituisce un intollerabile oltraggio a quel modello di tutte le *convenienze* e di tutte le virtù che è la Signora? Non è ella, giustamente, segnata d'infamia? (1)

(1) Il figlio naturale è subito un paria. Si ricordi l'inizio del romanzo *Jack* di Daudet. La madre del piccolo Jack presenta suo figlio al direttore d'un collegio *perbene*,

Digitized by Google

Scomunicati anche il divorziato e la divorziata, apostati della Religione matrimoniale. Le ragioni di questa scomunica furono troppo ben dedotte da altri perchè occorra ricordarle. Non c'è alcun pensatore, oggidì, da Max Nordau fino ai fratelli Margueritte, che non abbia messa in luce la menzogna del discredito inflitto ai divorziati.

Finiremo con la scomunica classica: quella che colpisce il marito ingannato, il leggendario Sganarello. Questa scomunica assume una forma speciale: il ridicolo. Ma ciò non muta nulla al suo carattere. Il ridicolo è una burla sociale simile a quelle con cui, nelle caserme, si vincono le ingenuità dei coscritti; è un correttivo, un rimedio anticipato, una vendetta preventiva che punisce gli atti sgradevoli o nocivi al gruppo. Per comprenderlo, bisogna fare intervenire il *corpo* degli sposati e lo *spirito di corpo* delle donne.

I coniugi hanno del rancore per Sganarello perchè è causa di disdoro alla corporazione e ne diminuisce il prestigio. Vien segnato a dito, e si deve credere che sia un'eccezione fra l'unanimità delle coppie « corrette » e decenti. Molti mariti, che sanno di essere indubbiamente colleghi di Sganarello, gridano più forte degli altri. Così un ladro, sul punto di essere riconosciuto, grida egli pure: Al ladro!

Il caso di Sganarello è pericoloso per l'istituzione del matrimonio. Paul Adam l'ha spiegato benissimo: « Se Sganarello, impuntandosi nell'onore di marito, fa baccano, reclama il divorzio, subito è biasimato da tutti. I monelli lo scherniscono facendo le corna; gli autori di commedie allegre lo mettono alla berlina su

frequentato da ragazzi della piccola borghesia. — Il direttore, che è un prete, fa capire alla madre, con una cortesia melata e veramente ecclesiastica, che il piccolo Jack non può essere ammesso nella sua istituzione.

Digitized by Google

tutti i palchi scenici. La moglie, invece, ottiene la simpatia del pubblico, le declamazioni del drammaturgo, ecc. ». — « Sganarello, continua Paul Adam, ride volentieri anche lui, poichè tutti si divertono alla sua farsa. Soltanto i giovani celibi traggono profitto dalla lezione, e trascurano di correre un rischio inutile » (1).

Ecco il punto preciso in cui Sganarello comincia a divenire un essere scandaloso e antisociale. Ciò che gli si rimprovera, in fondo, non è la sua disgrazia; è l'averla divulgata; è il non avere imitato il silenzio decente di tanti altri. Ecco appunto il carattere preventivo che assume il Ridicolo inflitto a Sganarello. Così egli imparerà, ormai, a starsene quieto, ad essere un marito docile, pieghevole e corretto. Nel lavoro di Strindberg, si vede Laura minacciare molto chiaramente con quello spauracchio il capitano indignato: « Pensa a ciò che stai per fare; bada al ridicolo che vi sovrasta in simili casi ». E il capitano risponde: « È vero; avrò la parte comica, mentre a te toccherà quella di eroina simpatica... Ah! ecco perchè ogni lotta con voi è impossibile! »

Sganarello offende anche in altri modi lo spirito di corpo delle donne. Uno degli articoli di fede della Religione della Signora è la credenza nella impeccabilità dell'educazione delle ragazze. Questa educazione dev'essere una sicura garanzia pel marito. Tutte le ragazze hanno avuto una educazione per lo meno *distintissima*, *ammirabile*, veramente *superiore*. Il caso di Sganarello lascerebbe supporre il contrario. Ciò non può essere tollerato. Sganarello ha sempre torto; ecco perchè la tribù delle brave signore, come un coro di gazze, non manca mai di bersagliarlo a colpi di becco.

(1) Paul Adam. *Le Divorce; Journal* del 1 dicembre 1899.

Digitized by Google

Allo spirito di corpo dei coniugi e allo spirito di corpo delle donne, altre influenze sociali si aggiungono per dare maggior forza al pregiudizio contro Sganarello. Sono quelle che dipendono dall'ambiente e dalla cerchia professionale. Si deve notare che la vendetta sociale contro Sganarello è specialmente intensa nei piccoli ambienti con mentalità conservatrice e ristretta, nelle piccole città, nelle piccole borghesie rigide, nelle amministrazioni di funzionari.

In queste ultime, è tradizionale il considerare Sganarello come un uomo finito, come un uomo « che ha fatto il suo tempo ». Rammentiamo in *Anna Karenine* di Tolstoi, l'atteggiamento dei colleghi verso il conte Alessio, il vuoto che si forma intorno a lui, la cura che si ha di accentuare la sua svalutazione amministrativa. « Alessio Alexandrovitch, lasciato da sua moglie, si era nello stesso tempo trovato nella condizione penosissima, per un funzionario, di veder fermata l'ascensione della sua carriera. Egli era solo, forse, a non accorgersi che quell'ascensione era finita. La sua *situazione* era ancora importante; egli continuava a far parte d'un gran numero di comitati e di commissioni, ma sembrava essere uno di coloro da cui non si aspetta più nulla. Aveva fatto il suo tempo. Tutto ciò che proponeva sembrava vecchio, logoro, inutile... ». Altrove, il conte Karenine, nell'avvicinarsi ai suoi colleghi del Ministero « osserva nei loro occhi lo stesso lampo di gioia trionfante che aveva notato negli occhi di sua moglie ». La volgarità innata dei suoi rivali è lusingata dalla stessa grossolanità dell'arma con la quale essi trionfano su un uomo che è superiore a loro.

Dunque, ormai, silenzio a Sganarello. E, sopra tutto, ch'egli non osi contraddire, ch'egli non osi emettere il minimo paradosso. Verificherebbe in breve l'osservazione sì fine di Challemel-Lacour: « Se avete una salute fragile, se foste abbastanza maltrattato dalla for-

Digitized by Google

tuna perchè si possa supporvi inacidito, dovete limitarvi ormai a commentare degli assiomi, se non volete che vi si risponda, con un accento tale da non ammetter replica, queste parole schiaccianti: Siete un ammalato! » (1).

Tali sono le scomuniche inflitte dalla Morale Familiare. Esse affermano il diritto di controllo che la Società si arroga sulla vita privata dei suoi membri. Un uomo non è più padrone della propria vita effettiva; essa è divenuta cosa appartenente alla Società. Questa pretende di regolare i movimenti dei cuori, di toccare con la sua zampa pesante quelle cose delicatissime che sono le passioni e i dolori di un essere umano.

Una istituzione utile e decorativa di cui bisogna salvaguardare l'integrità: ecco ciò che la Società vede nel matrimonio. Come la famiglia è la base dell'edificio sociale, appunto alla relazione familiare vengono subordinate tutte le altre. Parlando dell'onore del marito, Schopenhauer dice: « Le relazioni sessuali sono una questione secondaria, per l'uomo, data la molteplicità e l'importanza delle altre sue relazioni ». La società non giudica così. Essa pone invece quella relazione al disopra di tutte le altre e la sorveglia più da vicino, considerandola più importante d'ogni altra.

La Società è ancor più curiosa da osservare, quando interviene nelle discordie coniugali. Talvolta questo intervento ha luogo sotto forma di consigli, di esortazioni, di avvertimenti diretti; talvolta invece è costituito da quell'influenza anonima, diffusa, ambiente, indefinibile, che l'opinione generale fa aleggiare intorno a un uomo. È come un'influenza tempestosa

(1) Challemel-Lacour. *Etudes et Reflexions d'un Pessimiste*, pag. 39.

Digitized by Google

che è nell'aria e alla quale non si può resistere. Un esempio del primo caso è nell'*Anneau d'Améthyste*, quando Anatole France ci mostra le piccole manovre delle signore della buona società la cui virtù intrattabile impone alla moglie di Bergeret di non riconciliarsi col marito. Un esempio del secondo caso è quello strano sentimento d'intollerabilità sociale che opprime Alessio Karenine quando vorrebbe riconciliarsi con sua moglie: « Egli constatava sempre più che la gente non gli permetteva di accontentarsi di quello stato di cose e che esso non sarebbe ammesso da nessuno. Oltre alla forza morale che lo guidava internamente, egli sentiva l'esistenza esterna di un'altra forza brutale ma onnipotente che dirigeva la sua vita malgrado la sua volontà e che non gli avrebbe concessa la pace ».

Ecco dunque i caratteri e le conseguenze della Morale Familiare.

Il carattere essenziale di questa morale è la tirannia sociale che si esercita sull'Individuo; è l'assoluto disprezzo delle convenienze personali, dei voti, delle preferenze, delle simpatie e delle antipatie, degli amori e delle ribellioni dell'Individuo. Nulla di più conforme a questa morale, di quei matrimoni che l'Ellida di Ibsen chiama « mercati coniugali », mercati in cui vengono considerati soltanto interessi di famiglia o di classe. Tale, anche, è il matrimonio che nella novella di P. Bourget intitolata *Il Lusso degli altri*, la signora Le Prieux, un grazioso tipo di Signora, vuole imporre a sua figlia.

Il secondo carattere di codesta morale matrimoniale è che essa genera la lotta dei sessi.

Questo fenomeno, se non è nuovo, è tuttavia più accentuato ai giorni nostri, che non in alcun'altra epoca. Semi di odio antifemminile germinarono nel cuore dell'uomo; diffidenze e rivolte antimaschili turbarono il cuore della donna. Il duello dei sessi è dap-

Digitized by Google

pertutto, nel romanzo, nel teatro, nella vita. Strindberg ha messo in scena ammirabilmente questo fenomeno inquietante in drammi quali *La Signorina Giulia* e *Il Padre*. Nel romanzo di Marcel Prévost, *Frédérique*, un soffio di odio antimaschile attraversa parecchie volte il verbo acceso delle femministe seguaci di Romana Pirnitz. Una psicologa tedesca che abbiamo già citata: Laura Marholm, racconta una scenetta alla qule assistè su una spiaggia del Mare del Nord. « Vidi, ella dice, i miei vicini d'albergo occupati ad un lavoro alquanto speciale. Sulla spiaggia, una mezza dozzina di signore aiutava una giovane signora a seppellire suo marito. Il marito, un uomo di bell'aspetto, nel fiore dell'età, era steso sul dorso, immobile come una statua, colla testa posata su un mucchietto di sabbia. La sua giovane moglie, bruna, magra, che dal vestito sembrava un'insegnante, lavorava più di tutte le altre, e si affaccendava con ardore a seppellire suo marito. Colle mani e colle vanghette quelle donne eressero in breve sul paziente una collinetta di sabbia. Egli scomparve quasi interamente ad eccezione delle punte dei piedi e della punta del naso. Quando egli fu sepolto in modo da non poter più muoversi, la giovane signora prese per mano un giovanotto sui vent'anni, e si mise a ballare con lui sulla tomba del marito, con grida di gioia. Le altre stavano intorno e applaudivano con risate simpatiche quella scena istruttiva » (1). Questo piccolo giuoco di società, pure essendo un po' troppo... *tedesco*, ha nondimeno un valore simbolico. Nella nostra epoca, data la lotta dei sessi, le sepolture coniugali di quella specie sono all'ordine del giorno.

Il duello dei sessi non è soltanto una rivincita

(1) Laura Marholm. *Zur Psychologie der Frau*, pag. 19.

Digitized by Google

dell'Istinto contro la schiavitù sociale. Spesso, questo duello dissimula anche la lotta di due famiglie e di due classi. La vanità di classe, sentimento predominante dell'anima borghese, è il verme roditore di molte famiglie. Uno dei coniugi, se è o se si crede di una famiglia socialmente superiore a quella dell'altro, si farà un dovere di opprimere l'altro in nome della sua pretesa superiorità di classe, in nome dell'indistruttibile orgoglio familiare. Poco importa che tale volontà di dominazione si riscontri nell'uomo o nella donna. Quest'ultima è bene armata per la lotta, non meno del suo avversario maschio. Nessuno crede più alla « debolezza » della donna.

In *borghesocrazia*, non vi sono che due forze: il « denaro » e le « relazioni » o « influenze ». Quello dei due avversarî che dispone di queste forze è vincitore. L'esito del duello fra Laura e suo marito, nel dramma di Strindberg, ne è un esempio.

Dalla lotta dei sessi nacquero il Misoginismo e il Femminismo.

Il Misoginismo e il Femminismo mettono in teoria i rancori, le diffidenze e gli odî di sesso. Il Misoginismo è la protesta dell'uomo contro il dispotismo femminile e la furberia femminile. Il Femminismo è una rivendicazione della donna contro l'Egoismo maschile.

Il Misoginismo è una dottrina finora poco diffusa in Francia. Essa ha poche probabilità di acclimatarvisi. Aggiungiamo che questa è una fortuna. Infatti, il Misoginismo è un errore. È basato sul fatto di confondere la Signora colla Donna. Fortunatamente, la Signora non è la Donna. Ne è soltanto la deformazione e la caricatura.

In fondo, e in ciò che ha di legittimo, il Misoginismo è una ribellione contro il dispotico matriarcato moderno: il regno della Signora.

Il Femminismo è una dottrina che ha maggiore

Digitized by Google

avvenire. È la ribellione della donna oppressa dall'egoismo maschile. Ma non lasciamoci trarre in inganno. Il Femminismo, più che una lotta contro il sesso maschile, è una lotta contro l'intera organizzazione sociale, compresi i privilegiati di sesso femminile. Il Femminismo è sotto certi aspetti una protesta della popolana, della lavoratrice, dell'eterna Cenerentola, contro la sua sorella altera, oziosa e imperiosa: la Signora. È anche una protesta della donna che non s'è maritata, della *bachelor-woman*, contro il deprezzamento sociale che il pregiudizio borghese le fa subire a vantaggio della Signora (1).

Crediamo di aver sufficientemente spiegati i caratteri della Morale Familiare e dello Spirito di Famiglia.

La Famiglia borghese è un'impresa economica che vuol darsi delle arie di Morale sacrosanta. Il matrimonio è, secondo ciò che dice un personaggio del *Padre* di Strindberg, una *associazione commerciale*. In quelle famiglie numerose e ambiziose che aspirano a sostener la parte di grandi dinastie borghesi, tale impresa commerciale diventa una impresa di sfruttamento in grande, una specie di *trust* nepotistico, che mette regolarmente a contribuzione (mediante l'ambizione e la cupidigia familiare) tutte le influenze, tutte le funzioni, tutti i posti, tutti i vantaggi sociali accessibili.

L'ambizione delle antiche aristocrazie nobiliari rivive in queste dinastie borghesi, che manca della raffinatezza e della eleganza di spirito e che ha in più qualcosa di rozzo e di brutale nella brama di conquista. Per aver l'impressione di questa mentalità fami-

(1) Veggasi in *Frédérique* di Marcel Prévost, ciò che Romana Pirnitz dice di quelle *abbandonate dal matrimonio* che non saranno più « escluse da ogni influenza nella società dell'avvenire » (pag. 454).

Digitized by Google

liare, bisogna vedere all'opera alcune di codeste famiglie da preda. Specialmente quando esse sono di razza campagnola, armate di brutalità e d'astuzia contadinesca, con appetiti nuovi e col desiderio di vendicarsi degli atavici servaggi, bisogna vedere queste tribù nepotistiche slanciarsi all'assalto del denaro, delle influenze, degl'impieghi e dei posti! Bisogna vedere i membri di queste famiglie aiutarsi l'un l'altro a salire, spingersi innanzi nel mondo con tutti i mezzi, schiacciare senza scrupoli i deboli e praticare senza vergogna l'intrigo presso i potenti! E appunto davanti a queste famiglie la buaggine pecorile dei nostri contemporanei pronuncia estasiata queste parole: Che bella famiglia!

Queste coalizioni familiari sono chiuse, gelose, ostili all'estraneo, come lo erano le tribù primitive. Quanto più la famiglia è unita, tanto più questo spirito di gelosa occlusione familiare è possente, tanto più i sentimenti astiosi verso l'estraneo si manifestano. L'essere di un altro sangue, di un'altra razza, è disprezzato, vien trattato come un intruso e come un paria. Se entra nella famiglia mediante il matrimonio, questi sentimenti non si cancellano. Tutto tende a ridurlo al conformismo familiare, ad abolire i suoi modi personali di sentire, di pensare o di volere, a domarlo, ad addomesticarlo, a piegarlo ai voleri del gruppo. Così si spiega l'ostilità ben nota che il genero o la nuora incontrano spesso nella famiglia in cui sono entrati. Michelet (1), cantore dell'amore coniugale borghese, considerò egli pure la lotta sorda della famiglia della giovane donna contro il marito di lei; i complotti insidiosi, gli scherni, le denigrazioni velate che si sforzano di staccarla da lui. Tale è l'Egoismo fami-

(1) Michelet. *L'Amour.*

Digitized by Google

liare o Spirito di Famiglia. Questo egoismo familiare è il voler-vivere sociale elementare, padre di tutti i voler-vivere sociali.

L'Egoismo famigliare è un voler-vivere collettivo, una comune volontà di conquista, di potenza e di vita. Questo voler-vivere stritola tranquillamente i sentimenti e le passioni dell'individuo odiato, quando vi trova una soddisfazione d'interesse, d'orgoglio, di vanità o semplicemente di cattiveria.

Siccome questo voler-vivere familiare è il più intenso di tutti ed è attaccato alle radici più delicate e più profonde dell'essere umano, così esso sboccia in una efflorescenza particolarmente esuberante di passioni conquistatrici, dominatrici, invadenti, accaparranti, usurpatrici, torturanti e omicide: amore, odio, gelosia, ambizione, invidia, diffidenza, rancore, vendetta, passioni complesse che s'intricano e si ramificano in mille sensi, ma attraverso le quali circola uno stesso succo alimentatore: il sangue della razza, il genio familiare, composto di oscuri ed inquietanti atavismi, armato implacabilmente contro l'essere di un altro sangue e di un'altra razza.

Su questo primo germoglio di Egoismo familiare, la società innesta i proprî egoismi, tutto il complicato sistema delle sue passioni, de' suoi pregiudizi, de' suoi rancori, de' suoi odî e delle sue paure, tutte le sue tirannie e tutte le sue ipocrisie, tutte le sue ombrose diffidenze contro l'Individuo.

Tutto ciò forma una inestricabile rete di tirannie che s'impadroniscono dell'individuo e avviluppano con le loro mille tendenze il suo pensiero e la sua volontà. Tutte queste influenza sociali fanno un supremo sforzo per domare l'essere che vuol conservare la propria indipendenza, e la camicia di forza nella quale Laura fa cucire il Capitano, alla fine del dramma di Strindberg, non è che il simbolo dei legami di cui la Società copre l'individuo recalcitrante.

Digitized by Google

Qual'è l'avvenire riservato allo Spirito di Famiglia e alla Morale Familiare?

In quell'Illusionismo che è, sotto tanti aspetti, la nostra morale tradizionale, la Morale familiare sembra essere la menzogna più tenace.

Ed. Rod descrisse, nella sua *Seconda vita di Michele Tessier* l'aspra lotta di una individualità energica contro le collere sociali che suscita colui che osa essere un irregolare, un non-conformista. Egli dimostrò quanto l'egoismo borghese sia ostinato. Appunto contro questo egoismo, Michele Tessier ha questa ribellione: « Ho sentito troppo il peso delle tradizioni, delle istituzioni, delle credenze che volete conservare. Ho sofferto troppo della loro vana tirannia! Non le conosco più se non come un inutile impaccio imposto alla nostra vita. Me ne libero e le condanno! » Camille Mauclair, in un articolo della *Revue Socialiste* spiega che su queste questioni i pregiudizi son rimasti ugualmente forti nell'anima popolare e nell'anima borghese. « Quando si vede Parnell ostacolato e paralizzato da un adulterio, si rimane stupefatti e si proclama che ciò fu determinato dal *cant* inglese. Ma una tale assurdità può verificarsi uguale anche in Francia, ed io faccio risultare che gli operai, su casi analoghi, dicono delle cose assolutamente borghesi » (1).

Scompariranno, quei pregiudizî? Una morale familiare più umana si sostituirà, un giorno o l'altro, a quella vigente?

Diverse soluzioni furono proposte.

Tolstoi propone un ritorno al sentimento cristiano. Alla sensualità gelosa e all'egoismo carnale che producono il tragico epilogo della *Sonata a Kreutzer*, Tolstoi oppone la dolcezza e l'affetto cristiano della coppia Levine in *Anna Karenine*.

(1) Camille Mauclair, *L'Oeuvre sociale de l'Art Moderne*. Revue Socialiste, Giugno 1901.

Digitized by Google

Si può dubitare dell'efficacia del mezzo proposto da Tolstoi. Il Cristianesimo curva l'individuo davanti alla società, pone gl'interessi e le convenienze sociali al disopra delle aspirazioni e delle convenienze individuali. Il Cristianesimo predica troppo la rassegnazione. Il precetto tolstoiano della non-resistenza al male è pericoloso. Il male, in quel caso come sempre, è il despotismo sociale, è l'egoismo di gruppo che calpesta senza scrupoli l'individuo. Se quest'ultimo, secondo il precetto di Tolstoi, non resiste mai, i despoti vedranno nella sua rassegnazione un sentimento di paura e nulla più, e la loro audacia ne sarà aumentata. Coloro che mantengono vivi i pregiudizi morali e sociali per loro interesse e per quello della loro casta non capiscono nulla della dolce morale di un Tolstoi quando egli dice: « Non resistete al cattivo ». La loro psicologia e la loro azione sociale si riassumerebbe piuttosto nell'aforisma: « Fate del bene al cattivo e ne sarete ricompensati con una cattiva azione ».

Alcuni fanno assegnamento sui mezzi legali per riformare la costituzione morale della Famiglia. I mezzi legali hanno certamente una certa azione ma meno importante di quanto si potrebbe supporre.

Poco importa, in fondo, che la nostra legislazione conservi il matrimonio legale, o decreti l'unione libera, o adotti la soluzione mitigata proposta dal presidente Magnaud (1) e che ricorda il dualismo del matrimonio nella legislazione romana. Infatti, sono i costumi, che foggiano le leggi, più che non siano le leggi a foggiare i costumi. L'azione delle leggi sui costumi è un'azione indiretta e a lunghissima scadenza. In tutto, le leggi seguono i costumi. Il presidente Magnaud lo ricono-

(1) *La Plume*. Enquête sur le mariage (Num. del 1 agosto 1901).

Digitized by Google

sce: « Si può, dice, aspettare che l'unione libera, la quale esiste di fatto in ogni dove, diventi frequente quanto il matrimonio, per riconoscere che essa può costituire una famiglia e che può essere utile il constatarlo legalmente ».

Non è meno vero che lo spirito della legislazione consisterà, in avvenire, nel ridurre al minimo gli obblighi legali. Sempre più, nel matrimonio, il sacramento legale sarà, come il sacramento religioso, un elemento accessorio e facoltativo. L'elemento essenziale sarà la libera volontà degli individui.

Per modificare i costumi in questo senso, bisogna soprattutto contare sull'influenza dei mutamenti economici e sociali.

Una nuova organizzazione economica, dando a tutti l'indipendenza materiale, non costringerà più le ragazze al matrimonio col primo volonteroso che si presenterà. La donna sarà indipendente dal denaro maschile. E così pure l'uomo sarà liberato dalla soggezione umiliante in cui oggi lo pone la ricerca della dote, che lo rende, anticipatamente, debitore della famiglia in cui entra e perciò dipendente da essa.

La soppressione dell'eredità distruggerà lo spirito di famiglia borghese in ciò che esso ha di sordidamente egoistico e di accaparratore.

Inoltre, l'emancipazione economica dell'individuo, la complicazione e la mobilità crescenti della vita sociale, la moltiplicazione intorno all'individuo delle cerchie sociali e delle loro influenze rivali o interferenti, faranno sì che ogni uomo, vivendo maggiormente, abbia un sentimento più profondo, più delicato e più vero della vita. Egli non comprenderà più nulla dei nostri biasimi, dei nostri ostracismi, delle nostre rigide morali. Ripudierà le menzogne inventate dagli abili e mantenute dagli imbecilli per contrariare il libero voto della natura.

Digitized by Google

Così s'allargherà, anche sul terreno della Morale Familiare, lo spirito individualistico. Proudhon rimprovera al Socialismo di essere nemico della donna. « Il socialismo — dice — vuol cambiare la parte della donna. La società l'ha esaltata regina, ed esso vuol farne una sacerdotessa di Cotytto » (1). Ma il socialismo non merita quest'accusa. Il socialismo vuole l'emancipazione femminile quanto quella maschile, e prende, per giungervi, la strada migliore: la strada della riforma economica che assicurerà a tutti l'indipendenza materiale. La riforma morale sarà la conseguenza della riforma economica. Essa avverrà senza sermoni, senza morale educativa. L'essere umano, avendo una vita più larga, più ricca, più completa, sarà più intelligente e più libero.

Si vede dunque quale sia l'atteggiamento del socialismo in questo problema. È suo proposito il sostituire al regno occulto e dispotico della Signora l'indipendenza morale e materiale della Donna.

Un personaggio di un romanzo tedesco sulla questione delle donne dice: « Io non vedo che uno scopo alla emancipazione delle donne: formare delle madri di figli liberi. Attualmente, la donna appartiene alle forze retrograde. È la turbina della fede cieca e degli stolti pregiudizi. È sempre pronta a tagliare le ali ai suoi figliuoli più ricchi di energia, per timore che abbiano a rimaner vittime del loro volo. Noi abbiamo bisogno di madri libere per figli liberi. Appunto perciò io sono con voi quando lottate per l'emancipazione dell'intelligenza femminile » (2).

La Signora è ostile al femminismo, come al Socialismo. La Signora suppone di non aver nulla da guada-

(1) Proudhon. *Contradictions économiques*, tomo II, cap. II.
(2) E. de Wolzogen, *Das dritte Geschlecht*, pag. 63.

Digitized by Google

gnare, in un mutamento sociale, e di avere, anzi, tutto da perdere. Ora, malgrado tutte le apparenze, ciò non è sicuro. La Signora, essere di vanità e di lusso, la Signora, con le sue pretese, la sua smania di « far bella figura », le sue ambizioni meschine, la sua preoccupazione di non veder diminuire il numero delle visite nel *suo giorno*, e di non lasciarsi distanziare dalla Signorale Tale, — la Signora, questa regina della Fiera delle Vanità, ha, in sostanza, una vita abbastanza triste. Se è intelligente, deve sentire questa tristezza. Custode di un'etichetta antiquata, regina di un regno di menzogne, la sua vita deve sembrarle una vita di finzioni, un destino mancato. Non è tale l'impressione che lascia l'esistenza di una signora Le Prieux, per esempio, nella novella di Bourget, e di tante altre? Molte, forse, griderebbero con disperazione, come la signora Alving degli *Spettri*: « Ah! le prescrizioni! le convenzioni! la legge! Qualche volta, credo quasi che tutte le sciagure derivino da esse! »

Come sarà la Donna dell'avvenire, l'Eva futura, secondo il vocabolario femminista? Certo la donna nuova non sarà la ragazza borghese dei nostri giorni, le cui buone qualità sono guastate da una educazione pretenziosa, e che viene facilmente trasformata in un'oca infarcita d'orgoglio familiare e bardata di buaggine borghese. Non sarà nemmeno quell'essere appena definibile che alcuni hanno immaginato a torto come l'ideale femminista: un essere che non conserverebbe più nulla di femminile, che avrebbe gli atteggiamenti, le occupazioni e le preoccupazioni maschili, che si differenzierebbe il meno possibile dall'uomo, pel modo di vestire, per l'intelligenza e pel cuore. Questo essere bizzarro, appunto, dallo scrittore tedesco dianzi citato fu bollato coll'epiteto di *Terzo Sesso* (*Das dritte Geschlecht*), e che Miss Rhoda Broughton mise in satira nel suo romanzo *Dear Delphina*.

Ma nulla ci obbliga a concepire su questo tipo

Digitized by Google

la donna futura. Questa, pur rimanendo donna per le sue qualità effettive, per la sua sensibilità più fine, potrà essere uno spirito libero, una intelligenza virile. Cesserà di essere una bambola vanitosa, cesserà di asservirsi alle valutazioni convenzionali, per divenire una vera donna, capace di pensare e di agire da sè. Ripudierà l'eredità delle astuzie ataviche, ciò che rimane in lei della simbolica *Lilith*, a cui Satana disse: « Io ti darò l'uomo; lo porrò in tuo potere, affinchè tu lo asservisca, affinchè le sue lagrime siano ridicole » (1).

La donna, così, potrà essere, secondo la frase che abbiamo citato, « madre libera di figli liberi ». Infatti, la vera vocazione della donna resterà l'amore e la maternità. Georg Ortsen ha ragione quando dice a Lea, allontanata da lui dalle dottrine antimaschili di Pirnitz: « La gloria della donna è l'esser madre... Vieni; gli sforzi che volevi spendere per allevare delle piccole sconosciute, li impiegherai più utilmente pei figliuoli tuoi (2) ». Ma l'amore e la maternità non devono soffocare la libera personalità della donna.

La nostra conclusione sulla Morale Familiare è che ogni riforma deve tendere a sottrarre la relazione sessuale alla giurisdizione e al controllo della società, e a far sì che la famiglia sia cosa privata, e non più cosa di Stato, cosa sociale.

Il Fournière ha definito bene questo ideale individualista: « La famiglia, dice, è fatta per l'individuo, e non l'individuo per la famiglia (3) ».

Su questo terreno, come sugli altri, lo scopo è di liberare l'essere umano e di evitare l'asservimento di un individuo ad un altro individuo o alla Società.

(1) Remy de Gourmont, *Lilith*, pag. 87.
(2) Marcel Prévost, *Frédérique*, pag. 482.
(3) E. Fournière, *Essai sur l'Individualisme*, pag. 140. — Veggansi tutti gli sviluppi che il Fournière dedica alla questione della famiglia (pag. 139-143).

Digitized by Google

V. -

Lo spirito di classe. - Lo spirito statista. - Lo spirito di lega. - Lo spirito democratico e lo spirito gregario.

Una classe è una categoria economica. In ogni tempo fu chiamata lotta di classe la lotta fra ricchi e poveri. Ma per vedere soltanto questo nell'idea di classe, occorre la volontaria assenza di psicologia sociale a cui si fermano i marxisti. In realtà, l'idea di classe si compone di un fascio estremamente complesso d'influenze, di sentimenti, di ambizioni, di vanità, di gelosie, di disprezzi, di ammirazioni e di disapprovazioni, di convenzioni e di obbligatorie menzogne.

Sudermann, nell'*Onore*, ha dato dello *Spirito di Classe* una definizione migliore di quelle che ne darebbero i nostri sociologi con pretese più o meno scientifiche. « Vi sono delle caste anche qui, dice il barone Trast; non già separate da leggi suntuarie, da interdizioni di matrimonio e da prescrizioni di etichetta religiosa: sarebbero bazzecole... Ciò che pone fra loro una barriera insuperabile, è l'abisso del sentimento. Ogni casta ha il suo onore proprio, la propria sensi-

Digitized by Google

bilità, il proprio ideale e finanche il proprio linguaggio (1) ».

La divisione fra ricchi e poveri, proprietari e proletari, è troppo semplice. L'idea di classe rappresenta nei gruppi umani un principio di divisione all'infinito. È la divisione eternamente rinascente della classe in sottoclassi, della casta in sottocaste, della *coterie* in sotto-*coteries*.

Si osservino gli alunni di un collegio. In una classe c'è uno spirito di corpo più o meno latente degli *interni* contro gli *esterni*. La reciproca non è ugualmente vera, perchè gli esterni sono sottratti alle influenze della vita in comune. Rimanendo nella vita di collegio, accenneremo anche alla rivalità spesso notata fra gli allievi dell'insegnamento classico e quelli dell'insegnamento moderno.

Nella vita di caserma, si ritrovano delle rivalità analoghe. Per esempio, fra ufficiali usciti da scuole diverse. Il romanzo *Les Maritimes* evocò in modo divertente i disprezzi tradizionali fra casta e casta nel personale di una nave.

Lo spirito di classe si avvicina molto, in tali casi, allo spirito di corpo. Il Faguet ha finemente indicate le radici professionali dell'animosità non lieve dell'universitario contro le due corporazioni rivali: l'esercito e il clero (2).

La borghesia non forma quel blocco compatto che talvolta s'immagina. Anche in essa si hanno divisioni e suddivisioni. Vi sono i piccoli borghesi e i grandi borghesi, il piccolo e il grande commercio. Nel funzionarismo, fiore del borghesismo, vi sono pure delle sottili sfumature sociali, delle gerarchie mondane accanto alle gerarchie ufficiali.

(1) Sudermann. *L'Onore*, Atto I.
(2) E. Faguet, *Psychologie du Socialisme*. Revue Latine del 25 Giugno 1902.

Digitized by Google

Tutto ciò è indistruttibile. Dostoiewski nota nei suoi *Ricordi della Casa dei morti* che i forzati si raggruppano, in galera, secondo le loro antiche condizioni sociali.

La classe operaia non fa eccezione a questa legge. Anche in essa si formano delle sottoclassi di lavoratori, secondo il loro grado di intelligenza, il loro grado di cultura generale o professionale, secondo il tasso dei salari, secondo il benessere già acquistato o sperato per un avvenire prossimo. Vi sono inoltre gli operai di un dato mestiere e quelli che non hanno un mestiere speciale: gli « skilled » e gli « unskilled », ecc.

Nel socialismo, vi sono gl'intellettuali e i manuali. I manuali non vogliono esser diretti dagli intellettuali. E gl'intellettuali si anatemizzano fra loro, coi nomi di veri o di falsi intellettuali. I tentativi fatti per avvicinare uomini che hanno un genere di vita assolutamente diverso, fallirono in modo istruttivo. Gl'intellettuali cercano vanamente di fondersi coi manuali. Da parte di questi ultimi, c'è una diffidenza quasi invincibile. È inutile parlare all'operaio dei proletari intellettuali suoi fratelli. L'operaio non vedrà mai un suo fratello in un signore che porta il cappello a cilindro e i guanti, che viaggia in prima classe e che frequenta le stazioni termali. Egli ascolterà sempre con diffidenza questo apostolo, per quanto eloquente, nelle concioni di Università popolari. Si raggrupperà, economicamente e politicamente — come già oggi si constata — intorno ad operai uguali a lui.

Se si percorre la scala delle classi, si può notare che il sentimento di classe va complicandosi quanto più ci si innalza verso quelle che si chiamano le classi dirigenti (1).

(1) La distinzione delle categorie e delle funzioni sociali è un'idea sì profondamente radicata nello spirito del pub-

Digitized by Google

Ciò che forma, qui, lo spirito di classe non è più soltanto una solidarietà economica; è una solidarietà vanitosa e ambiziosa, una comune volontà di prestigio sociale, una comune preoccupazione di far durare le menzogne e le apparenze utili alla classe. Insomma, è ciò che si chiama l'onore di classe.

Si sa quanto sia esigente quest'onore e quali ostracismi pronunci. Guai a chi sia colpito dallo scandalo, nella classe. Guai al sincero, al chiaroveggente, all'ironista e al dilettante che si burla della buaggine della classe. « Guai anche, dice Sudermann, a colui che s'è sviato fuori dalla propria casta e non ha il coraggio di liberarsene in coscienza ».

Ma guai, specialmente, a chi è divenuto dispregiatore della propria classe. È noto il *tolle* d'indignazione che si attirano i liberi spiriti i quali osano descrivere la loro classe o la loro corporazione in un qualche romanzo ardito e sincero.

Se un ufficiale di marina scrive *Les Maritimes;* se un professore si diverte a descrivere l'ambiente universitario; se un medico descrive l'ambiente *morticolo;* se un leguleio dallo spirito indipendente tratta dell'ambiente giuridico; se un impiegato dallo spirito

blico, che la si vede manifestarsi anche nelle più insignificanti circostanze. In una cittadina di provincia dove funzionava una società di conferenze, vedemmo il pubblico fare, generalmente, buona accoglienza al conferenziere quando questi era un avvocato, un professore, un medico, perchè il tener conferenze sembrava a quel pubblico una attribuzione naturale di quei rappresentanti delle classi dirigenti. Ma quello stesso pubblico non poteva adattarsi all'idea che un operaio, un commerciante, un impiegato delle poste, del municipio o della prefettura potessero anch'essi tenere delle conferenze. Quando ciò avveniva, il pubblico si mostrava meno ben disposto verso il conferenziere che gli sembrava «uscire dalla propria condizione ».

Digitized by Google

critico (ce n'è qualcuno) ha l'audacia di ritrarre i suoi colleghi, ecco subito, nel *Landerneau* corporativo, una grande agitazione, un assordante coro di ranocchie gracidanti furiosamente nel pantano.

Il libro e l'autore saranno denigrati; si parlerà di dispetto, di rancore; la parola *rinnegato*, fors'anche la parola *traditore*, saranno pronunciate. Si ripeterà anche il famoso proverbio: « Non si spara contro i commilitoni ».

Tutto ciò è l'espressione dello Spirito di classe; di quello spirito che vuole che un uomo appartenente ad una classe, a una casta, ad un corpo, sia in tutto e per tutto il servo di quella classe, di quella casta, di quel corpo; ch'egli non sia nulla per sè; ch'egli non abbia nè occhi per vedere, nè orecchie per udire, nè labbra per sorridere; ch'egli rinunci, ch'egli abdichi nelle mani del gruppo a tutti i diritti della libera individualità.

Attraverso tutti gli antagonismi di classi, di caste e di corpi, attraverso tutti i conflitti d'interessi, di sentimenti, di passioni e di vanità che ne risultano, un sentimento solo avvicina l'una all'altra le anime: il Rispetto al denaro. Si ricorderà nell'*Orme du Mail* di A. France, il divertente aneddoto del portinaio del signor Bergeret, che riceve con disprezzo i cinque franchi di mancia del ricco inquilino del primo piano. Atto ammirabile di un'anima di portinaio. Ma quanti uomini sono portinai, in simili cose!

Conviene aggiungere, tuttavia, che questo sentimento: il rispetto al denaro, tende ad attenuarsi nel proletario delle grandi città, imbevuto d'idee rivoluzionarie e antiborghesi. Generalmente, le popolazioni arretrate delle campagne e delle piccole città hanno conservato molto più delle altre il sentimento delle caste, il rispetto per la ricchezza, per la *posizione* e pel *rango*.

Digitized by Google

Si troveranno difficilmente nei sobborghi delle grandi città operaie quelle specie di cromolitografie, tanto diffuse dai girovaghi nelle campagne bretoni e in quelle di Fiandra, nelle quali sono rappresentate come tanti prototipi gerarchizzati le diverse professioni e i diversi ranghi sociali.

Ingenua manifestazione della persistenza della mania di rispetto nell'animo dei semplici.

Da quanto precede risulta sufficientemente che lo Spirito di classe è per l'individualità uno spirito essenzialmente tale da deprimere e da asservire. Nulla abbrutisce e tiranneggia un uomo quanto quel flagello che è la vanità di classe.

Scrivo queste linee su una piccola spiaggia frequentata da una piccola e media borghesia già alquanto rigida. Se fossi misantropo, mi divertirei ferocemente a vedere questi imbecilli impiegar sì male il loro tempo, e, invece di godersi senza preoccupazioni la pace del luogo, la dolcezza dell'aria e la fantasmagorica bellezza del panorama, continuare stupidamente, anche in quest'angolo di terra incantato, le loro piccole lotte di vanità. Bisogna vedere, a *table d'hôte*, come si squadrano questi panciuti signori, e come si danno delle arie di sprezzante superiorità sui loro vicini, e come imitano l'imponente silenzio della sala da pranzo del Rigi-Kulm in *Tartarin sulle Alpi!* Bisogna vedere le occhiate irose di tacchine irritate che le signore lanciano sulle *toilettes* delle loro commensali! Tutto questo piccolo quadro è per me una squisita illustrazione dello Spirito di classe.

L'atmosfera morale di casta, di classe, di corpo, sa di muffa, è carica d'ogni sorta di vecchi miasmi e di vecchie menzogne. Assai diversa è una folla che può avere anch'essa le sue brutalità e le sue crudeltà, ma che almeno rimane spontanea. Chi è assuefatto a vivere in un'atmosfera di casta e si ritrova per caso

Digitized by Google

in mezzo a una folla, respira più liberamente. Prova qualche cosa del sentimento del dottor Faust quando passeggia in mezzo alla folla allegra sparpagliata nella campagna nel giorno di Pasqua: « Ognuno, oggi, cerca premurosamente il sole. Essi celebrano la risurrezione del Signore, perchè essi pure sono risuscitati. Strappati dall'oscurità delle loro case basse, dalle catene dei mestieri e dei traffici e dal buio venerabile delle chiese, tutti vengon tratti alla luce. Qui c'è il vero cielo del popolo; qui sono libero, qui oso esser libero » (1).

La lotta delle classi è una mischia complessa, un formicolar d'interessi, di egoismi e di vanità di gruppi. Si formano in questa mischia alcune grandi correnti mobili e instabili analoghe a quelle che si vedono formarsi talvolta attraverso i vortici e le risacche di un mare agitato. Queste grandi correnti sono i partiti politici.

È inutile dire che toccar la questione politica equivale ad entrare nel dominio sociale in cui lo Spirito gregario trionfa con la più bassa e più serena insolenza. Si è nel regno per eccellenza della menzogna di gruppo, dell'inganno reciproco, dell'illusionismo sociale.

Tutta la vita politica è un perpetuo *psittacismo*. Sappiamo tutti come alla sola vera questione che sia in causa: — quale dei *clans* borghesi sarà detentore dell'*influenza*, del potere e dei *posti*? — i politici sostituiscono ogni sorta di questioni fittizie su cui si esaspera la stupidaggine dell'elettore e in cui metton radici passioni più feroci di quelle che insanguinano l'isola di Gulliver per la questione di sapere se le uova *alla coque* debbano esser mangiate dalla parte grossa o dalla parte più piccola.

(1) Goethe. *Faust*, prima parte.

Digitized by Google

Si sa quanto siano vane le denominazioni dei partiti. Le loro formole politiche hanno un'importanza press'a poco uguale a quella delle strofette che cantano, alternandole, le bambine che fanno il giro-tondo.

Lo Stato non è altro che la classe ch'è riuscita ad ottenere l'egemonia. Poco importa che si sia in monarchia o in democrazia. È sempre una oligarchia, che è padrona. Parlare di una democrazia vera, equivale a parlare di una sfera quadrata, d'un bastone senza punta. « Non è mai esistita una vera democrazia », dice Proudhon (1), « e non esisterà mai ». « Ciò che si chiama il Governo, dice ancora Proudhon, è una ricetta mediante la quale, anche nell'assenza di ogni regalità, aristocrazia o sacerdozio, si può sempre far servire la collettività del popolo al parassitismo della minoranza e all'oppressione della maggioranza ».

Ogni potere è una cospirazione permanente contro il possibile risveglio delle classi non dirigenti. E il Diritto statista, come dimostrò Anton Menger, non è altro che l'espressione dei rapporti legali più proprî a mantenere il parassitismo dei dirigenti.

Sarebbe dunque un'ingenuità l'illudersi relativamente allo Stato, che è un nuovo Papato. È nota la divertente teoria di Hegel sullo Stato. Quell'ideologo vedeva nello Stato una personificazione della Legge morale, della Divinità stessa. Questo ottimismo statista è sorpassato. Schopenhauer ha detto in proposito qualcosa di vero: « Lo Stato e il Regno di Dio sono cose tanto diverse, che il primo è una parodia del secondo, una ironia negatrice della giustizia ». E Proudhon, formulando l'essenza di ogni Stato, dice non meno giustamente: « È nell'essenza dello Stato, come in quella d'ogni riunione d'uomini, il favorire i più cattivi e i più intriganti ».

(1) Proudhon, *Idée générale de la Révolution au* XIX *siècle*, terzo studio.

Digitized by Google

Ogni dottrina politica, per quanto generosa nell'apparenza e anche nell'intenzione, dal giorno in cui giunge al potere, dal giorno in cui si converte in sistema di governo, diventa appunto perciò un sistema di menzogna. E si ha diritto di rivolgere ai rappresentanti d'un tal sistema quella stessa ironica domanda che A. de Vigny vuole sia formulata ogni volta che s'incontra un uomo sfoggiante un potere: « Come va, questa mattina, la vostra menzogna sociale? Si sostiene? »

Conviene dunque ridurre al loro valore le esagerazioni ottimistiche dei fautori della superstizione statista. La verità è che lo Stato è un *pis-aller*, un male necessario, senza il quale, forse, tuttavia, il trionfo della ingiustizia sarebbe, se non più completo, almeno più brutale, e il mondo sarebbe forse più inabitabile.

Una consorteria nuova che giunga al potere non ha nemmeno bisogno di creare un suo meccanismo di polizia. Lo trova già pronto. Esso non è altro che quel meccanismo amministrativo, anonimo, immutabile, che serve a tutti i regimi e che a tutti sopravvive. Capolavoro di egoismo governativo, il quale fa sì che Napoleone suo creatore, viva e regni fra noi, più vero, più vivo che non i diversi capi d'oligarchie che si successero dopo di lui.

Ci si può domandare quale sia, in codesta rete complicata d'influenze di classi e di partiti, la parte di libertà lasciata all'individuo.

Per rendersene conto, bisogna partire da un principio che è un fatto accertato di esperienza sociologica: — l'individuo è tanto più libero, tanto più indipendente materialmente, intellettualmente e moralmente, inquantochè partecipa o può partecipare al maggior numero di cerchie sociali indipendenti le une dalle altre, ed anche, in un certo senso, concorrenti, rivali e nemiche. Per l'individuo, la forma di liberazione è,

Digitized by Google

rispetto alla società: *Divide ut liber sis*. Fuori da ciò, nessuna libertà, nessuna salvezza per l'individuo.

S'immagina, per esempio, quale sarebbe la condizione di un cittadino che dipendesse da un solo circolo sociale — per esempio la sua corporazione — per la totalità dei suoi atti, e che fosse anzi sottoposto, dal punto di vista giuridico, a tale corporazione? Sarebbe la più abbominevole tirannia che si potesse sognare.

Lo Stato centralizzato è una cerchia sociale che comprende tutte le altre e alla quale non si sfugge. Tuttavia, in certi casi, lo Stato potrebbe divenire — sembra — per l'individuo, una salvaguardia. Ciò sarebbe concepibile nell'ipotesi che l'individuo potesse appellarsi alla giurisdizione superiore dello Stato contro quel potere particolare o locale da cui fosse stato leso.

Purtroppo, nell'immensa maggioranza dei casi codesta salvaguardia non ha luogo.

I diversi poteri sociali — lo Stato come gli altri — invece di bilanciarsi e, se occorra, di combattersi per far trionfare il buon diritto dell'individuo, si uniscono contro di lui. Perchè egli è il debole.

Un esempio di questa invariabile coalizione dei diversi poteri sociali contro l'individuo si trova in un romanzo recente: *Les Jeux de la Préfecture*. C'è, in questo romanzo, la storia di un professore di filosofia, che un sindaco di piccola città (piccolo despota di capoluogo) vuol far fuggire, perchè quel professore gli dà ombra. Il prefetto, invece di resistere al despota locale, gli obbedisce, e domanda il trasloco del professore. Questi potrebbe sperare di trovar protezione nell'amministrazione universitaria, la quale dovrebbe farsi un dovere di difendere un suo funzionario e di non cedere alle ingiunzioni dei tirannelli locali. Ma, se non erro, la storia non finisce così. In regola generale, è l'individuo, è l'isolato, è il debole, che ha sempre torto.

Digitized by Google

La forma di libertà maggiormente colpita, in tutto questo, è la libertà sociale, voglio dire la libertà della vita privata, la libertà delle relazioni e delle amicizie, la libertà di vivere come si vuole. È inutile dire che quest'ultima è molto più preziosa, per l'individuo, che non la così detta libertà politica. Infatti, la libertà della vita privata è una libertà di ogni momento; mentre la libertà politica si riduce a deporre una scheda di voto, ogni quattro anni, nell'urna civica.

Purtroppo i partiti, che si vantano tutti di libertà politica, sono i carnefici nati della libertà sociale. Un partito vuole accaparrare i suoi uomini e sottoporre a regolamento ogni minimo gesto della loro vita privata. Un fatto recente, fra mille altri, è molto istruttivo. Si tratta di una certa colazione di un deputato radicale in casa di un vescovo. Questa colazione fece molto rumore nel mondo politico francese, e fu giudicata severamente dagli ortodossi dei due partiti. Un critico del *Temps* scrisse molto giustamente in proposito: « Nulla è più pericoloso che il mancare allo spirito di corpo, disprezzando i pettegolezzi. Il vescovo e il deputato ne fanno attualmente la dura esperienza... Nessuno avrebbe pensato a stupirsi, alcuni anni or sono, di una avventura tanto naturale. Noi non ci credevamo obbligati a frequentare soltanto le persone che la pensano come noi, e le simpatie, le amicizie, rimanevano, come dovrebbe essere, in una regione molto superiore a quella in cui stanno in agguato i portinai d'ogni genere, ammalati di pettegolezzi ».

L'affettazione di virtù, piaga delle democrazie, — la *posa morale*, come la chiama Nietzsche, genera dovunque la mania inquisitoria, moralizzante e predicante.

Da ciò, il triste fiorire di una quantità di pontefici morali d'ogni sorta; da ciò la minaccia di una morale di Stato; da ciò, anche, la minaccia del fariseismo che

Digitized by Google

scende dalle classi elevate e che avvelena perfino il popolo. Stendhal prevedeva questo pericolo: « L'inconveniente del regno dell'opinione, che d'altronde procura la libertà politica, è che essa si occupa di cose in cui non ha nulla a che fare, come, per esempio, della vita privata. Da ciò, la tristezza dell'Inghilterra e dell'America » (1).

Stendhal ha ragione. Nulla di più insopportabile, sotto questo riguardo, della vita inglese e americana. Coloro che ne parlano diversamente, certo non misero mai piede su quelle terre di pseudo-libertà.

La tirannia inquisitoria che tende a prevalere in poitica, fa sì che un individuo abbia un grande interesse a che, nel paese, siano alle prese il maggior numero possibile di partiti e di frazioni di partiti. Bisogna sempre ritornare alla nostra formola: — *Divide ut liber sis.* La guerra civile non sarebbe stata, forse, tanto terribile, nell'isola descritta da Swift, se invece dei due partiti: quello che voleva si mangiassero le uova dalla parte grossa, e quello che voleva si mangiassero invece dalla parte più piccola, vi fosse stata almeno una mezza dozzina di partiti rivali. I partiti son resi meno feroci dal loro numero. Essi si consumano e s'indeboliscono l'un l'altro. E questo è un gran bene per l'individuo.

Un sintomo inquietante, in proposito, e che sembra indicare una recrudescenza dello spirito gregario, è la formazione delle Leghe, di quelle leghe politiche che s'irradiano in tutto il paese e che lo dividono in due o tre partiti molto forti e molto compatti.

Il nome di lega rammenta i tempi delle guerre di religione. C'è da temere che il *virus* politico si sostituisca al *virus* religioso. Lo scopo degli uomini politici

(1) Stendhal, *Le Rouge et le Noir.*

Digitized by Google

nell'istituire le leghe è evidente: ciò semplifica le loro operazioni, permettendo loro di imbrancare tutti i cittadini in due o tre armenti che facilmente si possono numerare e distinguere con marchî speciali. Ciò facilita le classifiche elettorali in tempo d'elezioni. Così i francesi marciano alle urne in orde serrate, guidati dai loro pastori, al grido di libertà. Quando sia affiliato a una lega, l'individuo, generalmente, non osa più ritirarsi. Poichè rischierebbe in tal caso di sentirsi appioppare l'epiteto più temuto dalle anime gregarie: quello di *lâcheur*. Non si mediterà mai abbastanza, in politica, come altrove, sul consiglio di Descartes, che « metteva fra gli eccessi tutte le promesse con le quali si taglia qualche parte della propria libertà ».

Ma ciò che potrebbe capitare di peggio all'individuo, sarebbe certamente il trionfo assoluto, definitivo, irrevocabile e incontestabile di un partito. L'unità morale, in seno a un tale Stato, sarebbe la vera morte della libertà.

Appunto perciò, secondo noi, una vera filosofia sociale individualistica si accontenta perfettamente, sul terreno politico, sociale e morale, della tesi sociologica che afferma la perennità e la necessità della lotta.

Solo un democratismo falso, utopistico, nemico dell'individualità, può aspirare alla completa unità morale di un popolo, alla comunione in un medesimo dogma politico e sociale. Un tale stato sociale coinciderebbe coll'assopimento o coll'asservimento universale delle intelligenze.

La verità è che l'individuo deve diffidare delle scientocrazie, delle pedantocrazie, non meno che delle teocrazie. Soltanto la lotta, la lotta sempre rinascente delle idee, delle credenze, dei desiderî, è capace di sottrarre l'individuo a quella sete di uniformità che è una delle brame dell'anima gregaria.

Così noi risolviamo una questione grave: quella dei

Digitized by Google

rapporti fra Spirito democratico e Spirito gregario. Questa questione è all'ordine del giorno. È agitata da diversi sociologi e specialmente da E. de Roberty nel suo notevole libro su Federico Nietzsche (1).

Il de Roberty è un ottimista sociale. Egli non accetterebbe la formola pessimistica di Proudhon: « Non vi fu mai, nè vi sarà mai una vera democrazia ». Per lui, lo spirito democratico è la più bella espansione, la più alta inflorescenza dello Spirito collettivo.

Il de Roberty non disconosce le tendenze all'asservimento, alla mediocrità, alla viltà, a tutta la miseria intellettuale e morale che si riassumono nello Spirito gregario. Ma, secondo lui, lo Spirito gregario non è che un ingrediente dello Spirito collettivo. Lo Spirito collettivo contiene, oltre allo Spirito gregario che ne è l'ingrediente inferiore e cattivo, delle tendenze più nobili: aspirazioni all'uguaglianza, alla scienza, alla giustizia.

Altri sociologi sono di parere diverso. Giudicano che per uno spirito che trae logicamente fino all'estremo le conseguenze di un principio, la condanna dello Spirito gregario sembra dover produrre la condanna dello Spirito democratico, poichè è incontestabile che lo Spirito gregario entra per buona parte, forse pel tutto, nella composizione dello Spirito democratico.

A parer nostro, per risolvere questa questione, bisogna dividere i diversi elementi, le diverse tendenze che si devono distinguere nello Spirito democratico.

Questo esame dà ragione, in larga misura, ai pessimisti sociali. Lo Spirito democratico, quale lo vediamo funzionare, contiene una parte enorme di tendenze gregarie e anti-individualistiche. Esso non ha fatto altro che generalizzare, moltiplicare a migliaia di esemplari

(1) E. de Roberty, *Frédéric Nietzsche* (Paris, Alcan, 1902).

Digitized by Google

i vizî gregari delle epoche monarchiche e aristocratiche. Gl'intrighi di corte per ottenere i grandi favori sono sostituiti da migliaia, da milioni di piccoli intrighi, da appelli ad ogni sorta di meschini nepotismi e favoritismi, dall'alto al basso della scala amministrativa democratica. Dal gabinetto del burocrata di prefettura che distribuisce le nomine di portalettere rurale e guardia campestre, fino al gabinetto del ministro che dispone delle grosse prebende e dei grandi *posti*, è sempre lo stesso intrecciarsi di raccomandazioni, sempre lo stesso agitarsi di deputati, di senatori, di uomini politici d'ogni specie, sempre la stessa lotta d'*influenze* di famiglia, d'amicizia, d'interesse. La *raccomandazione* è, in Francia, una istituzione che funziona con una sicurezza e una perfezione automatiche.

La democrazia moltiplica le anime di sollecitatori, d'intriganti e di arrivisti. Ad un piccolo numero di superiorità sociali che, nel passato, dalla tradizione, dal favore del principe o dal merito personale, venivano elevate a splendide altezze, essa sostituisce una immensa moltitudine di infime differenziazioni sociali, « un'immensa batracomiomachia di vanità, di piccoli egoismi, d'impotenze pretenziose, di minuti specialismi » (1).

Tutto ciò può dar ragione ai partigiani del pessimismo sociale. Certo la democrazia non creò codesti vizî gregarî, ma non ha reagito sufficientemente contro di essi. È dunque purtroppo fuori dubbio che, per una larga parte, lo Spirito democratico s'identifica con lo Spirito gregario.

Si deve perciò concludere con la condanna dello Spirito democratico?

(1) E. Barthélemy. *Thomas Carlyle et la Démocratie* (Mercure de France, Agosto 1901).

Digitized by Google

Secondo noi, la verità è che lo Spirito gregario è senza dubbio indistruttibile nell'anima umana, in cui rappresenta l'eredità di animalità, di passività e di stupidità bestiali.

Sarebbe ingiusto, quindi, considerare la democrazia come responsabile di tale spirito e del male che esso fa di continuo.

La democrazia, come ogni regime sociale, contiene elementi buoni e cattivi, elementi di schiavitù ed elementi di libertà. La ragione di ciò è semplice. È che i germi di progresso e di nobilitazione umana non risiedono in un regime sociale qualsiasi. Questi germi risiedono unicamente ed esclusivamente nelle anime individuali che sono abbastanza energiche per aristocratizzarsi da sè, per liberarsi dalla tirannia del gregge.

Quei nobili spiriti che furono i teorici dell'ideale democratico difesero in realtà, sotto questo nome di ideale democratico, i diritti dell'ideale individualistico. Così fece Proudhon.

Si devono dunque distinguere due cose, nella democrazia. C'è da una parte l'ideale democratico, che è essenzialmente un ideale individualistico, un ideale d'aristocratizzazione e d'individualizzazione per tutti coloro che hanno la forza e il coraggio di essere sè stessi. Attualmente, questo ideale è essenzialmente un ideale di rivolta e di lotta contro il regno borghese del denaro, contro tutto il regno dei costumi borghesi e delle idee borghesi che rappresentano una rete in cui oggidì si dibatte ogni libera individualità. E c'è d'altra parte quello stesso ideale individualistico messo a contatto coi gruppi gregari, con le folle gregarie e perciò appunto denaturato, abbassato, sfruttato da sentimenti, da istinti e da interessi inferiori.

Questo conflitto dell'ideale e della realtà non è nuovo, ma rimane pur sempre doloroso.

Digitized by Google

Conviene accettarlo stoicamente. Nulla è perduto, d'altronde. Infatti ci resta la lotta, la lotta eterna, la lotta cara a Zaratustra, la lotta pel diritto delle individualità.

Il La Boétie scrisse il suo trattato sulla *Schiavitù volontaria* per dimostrare quanto sia stupido e vile nell'acconsentire al potere di un solo. Ma c'è una schiavitù ancor più umiliante: è quella che consiste nell'acconsentire alla tirannia anonima di tutti, alla tirannia del gregge, della classe, del *corpo*, del *clan*, qualunque esso sia.

Siccome lo spirito gregario è indistruttibile, la lotta dell'individuo contro la società è un fenomeno ugualmente indistruttibile ed eterno. Questa lotta costituisce, secondo un'espressione del de Roberty, « il cupo e misterioso dramma che si rappresenta senza interruzione e che rimane di continuo sul cartellone della storia ».

Digitized by Google

VI.

Lo spirito mondano in democrazia.

La preoccupazione degli usi e dei doveri mondani ha conservato una grande forza nelle nostre società democratiche. Qui come altrove, agì l'Imitazione. Appunto mediante una cascata d'imitazioni, certe usanze che furono nel passato il privilegio di un'*élite*, si sono propagate nella massa. In ciò come in altre cose, la grande, la media e anche la piccola borghesia vollero scimmiottare l'aristocrazia.

L'antico cerimoniale di corte è stato sostituito da quello, meno nobile, delle serate ufficiali di Prefettura e di Sottoprefettura. Le *belle maniere* dei marchesi dell'antico regime sono diventate lo *chic* dei nostri giovani figli di famiglia o dei nostri giovani funzionari arrivisti. La piccola borghese che ha « il suo giorno », la moglie di funzionario, gonfia di vanità di classe, e che, come nella *Piccola città tedesca* di Kotzebüe, farebbe sfoggio volentieri del titolo del marito, rammentano un po' in caricatura la vera signora, la gran dama.

Dopo il 1789, come prima di quell'anno, lo Spirito di Casta si rivela in smorfie di disprezzo verso gl'inferiori, in meticolosa osservanza delle distanze sociali, in segni massonici coi quali le persone di una certa

Digitized by Google

società si riconoscono fra loro. Si dice di un uomo: « il signor X è un uomo che si può frequentare... è veramente della buona società... » Simili formole classificano immediatamente un uomo. Le parole « Buona Società » si pronunciano con una intonazione speciale, con una sfumatura di venerazione e di devozione.

Se non appartenete alla Buona Società, se non siete nel numero degli iniziati, dei *fedeli* della Religione della Buona Società, siete un essere senza importanza, o piuttosto, a dire il vero, non esistete.

Infatti, la Buona Società ha i suoi devoti e i suoi fanatici. Questo tipo è frequente nei circoli mondani del funzionarismo provinciale. Tale, il giovane ricevitore-relatore del Registro ritratto in un romanzo recente (1). « I doveri mondani occupavano la sua esistenza. Egli viveva per fare delle visite, pranzare invitato e ballare. Sapeva a memoria i *giorni* di tutte le signore di Châteauneuf e, nelle feste da ballo, li recitava con gioia, se esse glielo domandavano. Dirigeva il *cotillon* con una grazia quasi religiosa... » Altrove, si vede quel giovanotto consultare con inquietudine i suoi amici, per sapere se dovrà indossare, per una certa festa, il frak rosso e i calzoni corti, oppure il frak nero e il panciotto di seta.

Il culto della Buona Società è fra noi la manifestazione tenace, trionfante, insradicabile, di ciò che il Beyle chiamava la *mania di rispetto*, quella mania tanto naturale in un paese dalla socialità pecorile e dispotica.

Chi non ha notato, per propria edificazione o per divertimento, la gerarchia delle *società* in una città di provincia? In ognuna di queste città, vi sono almeno quattro o cinque *mondi* sovrapposti, impenetrabili, for-

(1) *Les Jeux de la Préfecture*, di A. Coulangheon.

Digitized by Google

manti gerarchia, in modo che coloro che appartengono ai piani inferiori si sentirebbero onorati se venissero ammessi, foss'anche solo per favore momentaneo, ai gradi superiori.

La vecchia nobiltà autentica o pretesa tale disprezza la piccola nobiltà di paccotiglia. Questa non si mischia col *mondo* dell'industria e del commercio, e meno ancora con quello dei funzionari. Quest'ultimo, che è sul gradino più basso della scala, non è, tuttavia, il meno pretenzioso.

I funzionari di una piccola città *si vedono* soltanto fra loro, e il loro isolamento li rende particolarmente meticolosi e suscettibili in fatto di doveri mondani. In una piccola città ove domini l'elemento dei funzionari, prima cura del funzionario nuovo venuto è il procurarsi, appena sceso dal treno, l'elenco delle signore e dei loro *giorni*. Ciò fa parte del suo dovere professionale, come il prender posto sulla sua cattedra o davanti al suo scrittoio amministrativo.

Nel curioso romanzo di costumi del Vergniol: *L'Enlisement*, si vede un giovane ricevitore del Registro (e si può domandare perchè i romanzieri che descrivono simili ambienti sembrano essersi messi d'accordo per imporre sempre a un ricevitore del Registro la parte di fantoccio mondano), il quale è redarguito dal suo direttore per non essersi affrettato a subire il supplizio dell'elenco delle signore. Non gli si nasconde che in tal modo egli si procura una quarantena che avrà deplorevole effetto anche per l'Amministrazione.

In realtà, nel mondo dei funzionarî, le relazioni mondane sono un mezzo per mantenere la solidarietà corporativa. I funzionari formano una specie di massoneria che si estende su tutto il paese. Essi si ritrovano spesso, nel corso della loro carriera. Si ricordano di essersi già incontrati a Pont-à-Mousson o ad Aurillac. Generalmente, hanno la consuetudine di conside-

Digitized by Google

rare la loro residenza attuale come un *buco*, molto inferiore a Pithiviers, donde vengono, o a Brives dove furono per qualche tempo. Giudicano invariabilmente come gente più o meno infrequentabile gli abitanti del luogo, gl'*indigeni*. Il mondo, per loro, è la colonia dei funzionari. Molti credono d'altronde sinceramente alla superiorità sociale del funzionario. Le signore del funzionarismo esagerano addirittura questa lusinghiera valutazione. Esse rendono alle signore della borghesia locale i disprezzi da cui si sanno bersagliate. Bisogna aver udito delle mogli di funzionari a due o tremila franchi di stipendio annuo, parlare, con accento di compassione, della signora X o della signora Z, che *non sono altro* che mogli di commercianti!... Dunque, il « mondo » dei funzionari tende a considerarsi come un'*élite* dirigente. Come tale, questo piccolo mondo attribuisce a tutto ciò che fa un'importanza esagerata. Il funzionario immagina che il pubblico tenga sempre fissi gli occhi su di lui, e crede perciò necessario mettersi in mostra e pontificare. Le relazioni mondane, le visite, le feste gli sembrano atte ad aumentare il suo prestigio e quindi entrano, per lui, nel numero delle funzioni obbligatorie di un'aristocrazia in vista.

Non occorre dire quanto sia grande questa illusione, spiegata soltanto dalla vanità cooperativa. Oggidì, anche nelle più lontane e vaghe provincie ci si occupa pochissimo di quanto fanno i grandi e i piccoli Manitù del funzionarismo. L'indigeno ignora assolutamente i piccoli pettegolezzi, i piccoli intrighi, le piccole ambizioni e i piccoli pregiudizi del « mondo » dei funzionari. Tutt'al più a Capo d'Anno, all'ora dei ricevimenti ufficiali, il piccolo mondo dei bottegai guarda con curiosità e divertendosi la sfilata dei funzionari che si dirigono, nel grigio mattino invernale, attraverso le vie del capoluogo, verso il Palazzo della Prefettura o della Divisione.

Digitized by Google

Nella mondanità del funzionario, c'è qualche cosa di stentato, di circospetto e di goffo. È perchè, anche in un salotto, in visita o per un trattenimento serale, il funzionario non dimentica mai di essere funzionario. Non dimentica mai che rappresenta qualche cosa: le Finanze, o il Registro, o l'Insegnamento, o la Magistratura. Ha sempre per sè stesso un valore simbolico che lo rende particolarmente meticoloso, attento al punto d'onore corporativo, preoccupato di non commettere sbagli o di essere « ben classificato » mondanamente. Nel romanzo del Vergniol che abbiamo già citato, c'è il grazioso aneddoto d'un giovane sostituto che soffoca d'indignazione corporativa perchè una giovane smorfiosa della piccola nobiltà ha rifiutato di ballare con lui. Egli riferisce la cosa al suo capo gerarchico e pensa nientemeno che a domandar spiegazioni ai padroni di casa per l'ingiuria fatta, nella sua persona, alla Magistratura.

D'altronde, la preoccupazione delle sfumature professionali e delle piccole classificazioni corporative non è mai dimenticata in quel *mondo* speciale. Si ricorderà, nei *Maritimes*, l'accoglienza fatta da mogli d'ufficiali alla moglie di un commissario di marina.

Si può anche notare, in un corpo di funzionari, la distinzione che si stabilisce fra quelli che vanno e quelli che non vanno « in società ». I primi si mostrano generalmente molto sprezzanti verso i secondi. Hanno coscienza di una dignità sociale superiore. Ostentano davanti agli altri delle *arie* da iniziati. Parlano dei piccoli incidenti o dei pettegolezzi mondani, davanti ai non iniziati, con un fare misterioso e con riserbo, come se si trattasse di un segreto professionale. Talvolta il loro zelo mondano giunge fino a renderli aggressivi verso i poveri diavoli che non li imitano. Questo, veramente si verifica soltanto fra i giovani neofiti.

Digitized by Google

Nelle *Scènes de la Vie universitaire* del Vergniol (1) c'è uno squisito ritratto di un giovane professore mondano, impertinente e collerico verso i suoi colleghi non mondani.

In realtà, in certe piccole città, dove lo spirito di società è particolarmente dispotico, può essere abbastanza pericoloso, per un funzionario, non andare « in società ». Tale astensione può determinare, per lui, più che una lieve squalifica; può procurargli perfino un vero e proprio discredito. Date le nostre usanze politiche e amministrative, ciò può presentare seri inconvenienti. Infatti allora le calunnie, le delazioni e le denuncie politiche o di altro genere avranno molta forza contro l'isolato, che non sarà difeso da nessuno, perchè non appartiene ai *clans* obbligatori.

Se insistiamo sulla mondanità del *mondo* dei funzionari, è perchè questa mondanità rappresenta abbastanza esattamente ciò che può essere lo Spirito di Casta in una democrazia come la nostra. La società dei funzionari, d'altronde, si somiglia dappertutto. Essenzialmente nomade, si ritrova identica in luoghi diversi. Appunto questo, in provincia, la distingue dalle altre frazioni della *Società*. In provincia, la società autoctona, sia l'aristocrazia nobiliare o l'aristocrazia dell'industria e del commercio, è più o meno legata alla terra. Nutre delle tradizioni e uno spirito locale e particolarizzato. La « società » dei funzionari è sempre e dovunque simile a sè stessa. Lo Spirito Mondano che vi regna è sempre lo stesso. Non è che una forma del sempiterno, ossessionante, dispotico e comico Spirito di corpo dei funzionari. Perciò, appunto nel funzionarismo si vedono fiorire la superbia, la *posa* e le *pretese* di casta, in ciò che hanno di più volgare. Il

(1) Pubblicate in appendice nel *Temps*.

Digitized by Google

Thackeray notò già tutto questo nel suo *Libro degli Snobs*. Tutti quei figli o nipoti di villani, tutti quegli ambiziosi di carriera, tutti quegli arrivisti e quei servili, tutti quegli *amministrativi* e quei furbi, tutti quei Mascarillo e tutti quei Jocrisse, tutti quei Crispini e tutti quegli Scapini, tutti quei Tartufo e tutti quei Prud'homme, — con le loro « signore » al fianco — hanno un modo di essere mondani che farebbe morir dal ridere se non ne mancasse il tempo. Nulla di più ridicolo, infatti, che il vedere gente simile iniziarsi alle eleganze mondane e verniciare di mondanità la sua volgarità nativa. Si tratta di un caso speciale di quella mania che fu descritta sotto il nome di Bovarysmo. Alludo alla smania di voler essere diversi da ciò che realmente si è. Questo Bovarysmo speciale si potrebbe chiamare il Bovarysmo filisteo-mondano. È l'eterna storia del personaggio di La Fontaine che vuol provarsi a delle graziosità a cui non fu destinato dalla sua innata ineleganza e dalle sue lunghe orecchie.

Dobbiamo riconoscere, d'altronde, che a tutti i piani sociali, la vita di società è meno una caccia al piacere, o un modo di ornare la vita e di alleviare la noia delle ore, che non un modo di affermare le distinzioni sociali e di far trionfare la vanità di classe. Si tratti del Prestigio nobiliare, o dell'Orgoglio del Denaro, o della Vanità funzionaristica, è sempre un Egoismo di gruppo che difende le sue posizioni sociali.

La Buona Società è un teatro in cui le persone *ammodo* si mettono in mostra, si pavoneggiano, pontificano. Così essi si rendono utili alla loro classe. Non è un divertimento; è un dovere di classe bell'e buono, com'è indicato dall'espressione: *obblighi* mondani.

No, non per divertirsi si va *in società*, nella nostra utilitaria democrazia. È piuttosto per mostrarsi, per crearsi delle relazioni utili, di quelle famose relazioni

Digitized by Google

« cento volte più preziose della ricchezza stessa », come dice il prefetto Worms-Clavelin, per mantenersi informati degli intrighi e in caccia di occasioni, e per esser pronti ad entrare al momento opportuno negli aggruppamenti di cupidigie e nelle coalizioni d'interessi. Così il saper-vivere non è che un modo di saper-fare.

La Società è l'eterno campo di lotta degli egoismi e delle vanità. È la scacchiera di cui parla il Beyle nella *Chartreuse de Parme*, la scacchiera su cui si giuoca una delicata e difficile partita della quale bisogna conoscer bene le regole. Soltanto, dal tempo di Beyle, quel giuoco di scacchi si è democratizzato e imborghesito. Si è mutato in una borghese partita a tombola, con poste modeste, ma intorno alle quali si tendono appetiti ugualmente feroci. No, non è troppo pessimistico, quel quadro di una serata mondana berlinese che Max Nordau abbozza al principio dei suoi *Paradossi sociologici*, con quel formicolare d'imbecilli, di grotteschi, di bricconi, di scotennatori di chiome d'ambo i sessi. E quella denigrazione fa un utile *pendant* alla beata e devota genuflessione di tante persone colte davanti a quell'idolo scialbo che è la Società.

Lo Spirito Mondano, così democratizzato e imborghesito, ostenta dovunque le sue pretese all'egemonia sociale. In provincia, specialmente in una piccola città borghese, l'avere una certa *posizione* mondana, il poter dare delle *soirées*, è indispensabile per farsi innanzi nella politica. Una *soirée* annunciata provoca nei gruppi e nei partiti una grande emozione di attesa, di curiosità, di commenti, di speranze, d'ambizioni e di gelosie. Nel romanzo l'*Enlisement* si vede un trattenimento serale dato da un personaggio che ha delle mire politiche, con lo scopo di produrre la *fusione delle classi* nella piccola città. Si fa molto assegnamento su quella riunione per modificare le basi dei partiti, per annodare amicizie, per preparare o contrarre alleanze. Come

Digitized by Google

se il fatto di stare insieme, per alcune ore, nelle stesse sale, e di mangiare dei *sandwichs* allo stesso *buffet* potesse mutare i sentimenti dei gruppi ostili e creare fra loro dei legami durevoli!

La *Signora*, personificazione delle influenze sociali riassunte dallo Spirito Mondano, interviene nelle lotte dei partiti. Oggidì le Leghe di Signore si moltiplicano. In un recente periodo elettorale, abbiamo avuto la gioia di vedere dei gruppi di Signore fare alla buona causa l'eroico sacrificio di spese per solito dedicate a scopi più frivoli. Quell'irruzione di gonne benpensanti nella mischia elettorale non sarà stata uno degli spettacoli meno divertenti di quel periodo.

L'egemonia sociale dello Spirito Mondano si manifesta finanche nelle preoccupazioni degli educatori e degli amministratori. Nelle discussioni sollevate in Francia dalla questione della *Crisi dell'Insegnamento secondario*, alcuni credettero di trovare un rimedio allo spopolamento dei collegi nell'aumentare lo stipendio ai Presidi, per migliorare la loro condizione mondana e permettere loro di « ricevere ». Come se il pubblico che manda i suoi figliuoli in collegio si occupasse di simili sciocchezze! Come se un *the* ebdomadario o mensile, offerto dalla signora del Preside, potesse avere la virtù inesplicabile di procurare foss'anche una sola recluta all'istituzione!

Lo stesso giudizio fa sì che nel *dossier* dei professori vi siano note speciali sulle loro relazioni mondane. Si pensa seriamente che alcune visite ch'essi fanno nell'ambiente dei funzionari possano servire ad aumentare il prestigio dell'istituto nel quale insegnano!

Dio sia lodato! Ormai, lo Spirito universitario va allargandosi e modernizzandosi. L'assiduità al *the* del Preside e ai giorni di ricevimento delle signore costituirà il miglior titolo per le promozioni e metterà in vista immediatamente un giovane funzionario che abbia *un avvenire*.

Digitized by Google

Le ragioni d'un tale trionfo dello Spirito mondano si trovano facilmente. La principale consiste nel fatto che lo Spirito mondano rappresenta la morale conservatrice delle menzogne sociali utili alle classi dirigenti. Ciò, appunto, fa sì che gli sia promesso un bell'avvenire nel nostro stadio di civiltà sorniona.

Come ogni spirito di casta, lo spirito mondano ha la sua morale a sè. Ha la sua giurisdizione speciale che può variare in qualche particolare, secondo i diversi gruppi mondani, ma che rimane identico nelle sue grandi linee. Siccome questo codice mondano costituisce ciò che Carlyle chiamava il catechismo dei Dandys, posto in antitesi a quello degli straccioni, esso è basato soprattutto sul rispetto del denaro.

Nelle classi ricche, è un'ipotesi convenuta che un uomo o una donna della buona società siano al disopra delle questioni e delle preoccupazioni di denaro.

L'alludervi non è ammissibile. Rammentiamo l'aggrottarsi di sopracciglia della signora di Rénal quando Giuliano Sorel esprime il rammarico di non poter lottare ad armi uguali coi giovani della classe ricca. Questa allusione scandalizza la signora di Rénal. « Cresciuta nell'idea di essere molto ricca, le sembrava cosa convenuta che anche Giuliano fosse ricco ». Risulta da questa convenzione che una donna costretta a ricorrere per vivere ad una professione, non può avere accesso nella *società*. Per l'uomo, il caso è diverso. La convenzione ammette che un uomo possa e debba avere una occupazione. Appunto sotto l'egida di tale convenzione, un funzionario può essere accolto negli ambienti mondani. È inutile dire che nella società burocratica propriamente detta questa convenzione perde della propria forza per essere troppo evidentemente in contraddizione con la condizione vera della grande maggioranza dei funzionari.

Un'altra regola del codice mondano consiste nel ri-

Digitized by Google

provare un matrimonio che può passare per una *mésalliance*, per uno *sclassarsi* di chi lo contrae. Anche nel *mondo* dei funzionari, vien messo in quarantena il giovane che sposa una borghesuccia senza dote e che non appartiene alla Buona Società.

Al contrario, come si sa, nulla vien messo al disopra di un matrimonio che assicuri una brillante situazione mondana.

Paul Adam definì assai bene i punti più curiosi del codice morale e sociale mondano: « È quel codice, che obbliga a vivere *secondo la propria condizione*, ossia a portare al massimo le spese di vanità... È quel codice, che impone il matrimonio di convenienza e di vanità perchè le giovani coppie ricomincino la stessa vita idiota... Spedire alle colonie un figlio ozioso, seguire nei paesi selvaggi un fidanzato intraprendente, equivale, per una donna, a *spostarsi*, ad entrare in concorrenza col primo venuto, e, in caso di insuccesso, ad esporre un uomo della buona società ai mestieri inconfessabili degli Abramo Lincoln e degli Jay Gould ai loro inizî; equivale, insomma, a rischiare di decadere... È ammesso che un uomo rovinato abbia la risorsa di arruolarsi nella cavalleria, perchè è convenuto che *non si deroga* mettendosi a spazzare lo sterco di cavallo in una caserma, mentre bisognerebbe forse *incanagliarsi* per vivere una vita larga e intelligente nelle colonie e per conquistarvi la ricchezza » (1).

I giudizî mondani si fondano deliberatamente su una scala di valori scientemente menzognera. Essi sostituiscono ai valori autentici fondati sul valore personale dell'individuo, sulla sua energia, sul suo spirito d'iniziativa, sulla sua intelligenza, sulla sua particolare fa-

(1) Paul Adam, *La Dame et l'Avenir*, Journal del 27 novembre 1899.

Digitized by Google

coltà di andare avanti e di non tener conto delle menzogne sociali, una scala fittizia favorevole all'infingardaggine degli oziosi, dei deboli, dei docili, dei pigri, dei mediocri e delle nullità. Questa menzogna voluta dei giudizi mondani fa comprendere l'eccellenza del precetto di Giuliano Sorel, che aveva deciso di « dire soltanto cose che a lui sembrassero false ».

La Signora, custode di questo codice convenzionale, è la grande potenza mondana, anzi si potrebbe dire la grande potenza sociale della nostra epoca evirata. Siccome regna soltanto per mezzo della convenzione, essa la difende gelosamente. La Buona Società è il regno della Signora. Appunto perciò, la buona società ha per principale scopo e per principale effetto di stabilire, di mantenere e di consolidare la regalità della Signora. Tutta la morale mondana non è altro che un *instrumentum regni* destinato a far trionfare lo spirito di corpo delle « Signore ».

La morale sessuale, soprattutto, è sotto la dipendenza di questo spirito di corpo. Tutto ciò che si riferisce a tali questioni è sottoposto ai verdetti mondani pronunciati dall'arbitro sovrano: la Signora (1).

Nel duello dei sessi, la società dà vantaggio, in modo decisivo, alla donna, alla Signora. La minaccia terribile della svalutazione mondana che colpisce il marito ingannato ha lo scopo di assicurare l'onnipotenza

(1) L'anticlericalismo attuale non ha affatto indebolito nei circoli mondani il prestigio del Sacramento Matrimonio. — La mentalità clericale sopravvive all'anticlericalismo. — Il solo mutamento è che il matrimonio civile guadagna in rispettabilità ed in prestigio ciò che ha potuto perdere il matrimonio in chiesa.

Di ciò si trova una prova tipica nello splendore che oggi si tende a dare alla benedizione nuziale in municipio, e che è destinato a sostituire la pompa della cerimonia religiosa.

Digitized by Google

della donna nella famiglia e nella società. Quasi sempre, il marito ingannato tace, per timore delle rappresaglie mondane. Infatti, se ha il cattivo gusto di non conservare quell'atteggiamento rassegnato e compiacente che lo Spirito di corpo delle donne esige, egli vien posto all'indice irrevocabilmente, e, nell'ambiente mondano, è come morto.

Infatti, la *società* è intrattabile, relativamente a tutti codesti punti di morale. È dispotica. Non tollera che si discutano o che siano violate le sue codificazioni. Anche se si vede chiaramente — la qual cosa è facile — l'assurdità di quelle costrizioni, bisogna fingere di rispettarle. Se non si fa così, si passa per uno spirito mal fatto, per un rinnegato della propria classe. « Chi occupa una certa posizione, dice un personaggio di Tolstoi, chi fa parte di una certa società, deve adattarsi a certe tradizioni, deve far suoi certi interessi; altrimenti, è un rinnegato della propria classe » (1).

Invece, essere un fervido seguace della Religione della Buona Società, sposarne tutte le opinioni, è un merito sociale. Ciò equivale a ciò che era un tempo il biglietto di confessione. Ciò prova che si hanno delle idee sane, che si tiene il proprio *rango*, che non si è uno spostato nè un transfuga della propria classe; ciò costituisce un diploma di buona mentalità sociale.

È così che la Morale Mondana, supremo legame sociale destinato a rafforzare e a suggellare tutti gli altri, finisce di domare l'individuo. Tale tattica sociale si spiega. Ma ciò che è prodigioso, è la docilità, la mansuetudine, l'abnegazione, l'umiltà con cui gli uomini di spirito si piegano a tutto questo.

Infatti l'intellettualità mondana è, come si sa, al livello della moralità mondana. La *buona società* ban-

(1) Tolstoi, *Risurrezione*.

Digitized by Google

disce per partito preso ogni questione pericolosa, ogni problema nuovo o scabroso. Nel secolo XVIII, la vita di società era assolutamente diversa. I salotti celebri di quell'epoca costituivano delle piccole sètte letterarie, filosofiche, politiche e sociali, molto ardite per quel tempo, filoneiste con entusiasmo, come oggidì quella che chiamiamo la Buona Società è misoneista con spavento.

Allora, il regno borghese della Signora non infieriva. La libertà di spirito accompagnava e ornava la magnifica libertà di costumi di quel secolo. Le donne che allora davano il tono, ignoravano il *cant* borghese, non si erano ancora istituite sacerdotesse dell'Ipocrisia sociale, dell'abbrutente Religione Borghese.

Ma oggi la Signora regna. Un rispetto convenzionale circonda le nostre vaghe e compassionevoli aristocrazie. Il Filisteismo e il Fariseismo hanno invaso tutto.

Stendhal racconta, nella *Chartreuse de Parme*, che dopo il 1815 un vento di *pruderie* devota soffiò sui salotti dell'aristocrazia. Oggidì, nella società borghese e specialmente nell'ambiente dei funzionari, quella *pruderie* devota è sostituita da una virtù anglo-sassone, laica, ipocrita e pedante che non è meno tirannica dell'altra e da cui esala un non meno asfissiante odore di *moralina*.

Questa atmosfera soffocante del Borghesismo fa trovar dolce, per contrasto, la compagnia dei popolani. Si rammentino i sentimenti del principe Nekludoff, quando, partendo pel suo esilio volontario in Siberia, egli viaggia in terza classe coi contadini, cogli operai che come lui se ne vanno verso un còmpito di fatica e verso una vita nuova. « Eccolo, il *gran mondo*, il *vero gran mondo*, egli diceva, ricordandosi della frase francese del principe Korsciaguin e di tutto quel miserevole *mondo* dei Korsciaguin, con la vanità e la bassezza dei suoi interessi. E più profondamente che mai, egli pro-

Digitized by Google

vava il sentimento lieto del viaggiatore che ha scoperto una nuova terra, una terra fertile di fiori e di frutta ».

Trasportiamo in Francia la scena. Avremo la consolazione di pensare che i figli o i nipoti di quegli operai e di quei contadini diventeranno forse a loro volta « persone della buona società ».

Digitized by Google

VII.

L'imborghesirsi del sentimento dell'onore.

Il sentimento dell'Onore ha subìto una evoluzione che l'ha progressivamente intisichito e intorpidito, sotto l'influenza della morale di Gregge. Oggidì, quel sentimento abdica, imborghesito, impantanato nell'attuale meschinità gregaria. Si è ormai mutato in quel sentimento borghese che è l'*Onorabilità*.

Vediamo come sia avvenuta questa trasformazione.

Se si vuole avere un'idea di ciò che fu dapprima il sentimento dell'Onore, non sarà inutile fare una piccola incursione nel dominio della Biologia. Si vedrà che forse l'Onore sostenne nella conservazione dei gruppi sociali la stessa parte che sostengono la Bellezza, lo splendore dei colori e la grazia dei movimenti nella conservazione delle specie vegetali e animali.

È nota l'importanza di quella funzione che alcuni biologi chiamarono funzione *vessillaria*. Nelle piante anzitutto. Il botanico Müller ha stabilito questa legge: « Un fiore è tanto più visitato dagli insetti quanto più è vistoso ». Così pure trattandosi di animali. Un altro fisiologo ha potuto stabilire quest'altra legge: « Fra gli organismi superiori, la concorrenza vitale sotto la sua

Digitized by Google

forma sessuale è la principale se non l'unica fonte della Bellezza, e quindi del sentimento e dell'idea della Bellezza ». Nella lotta che s'istituisce fra i gruppi umani e fra le diverse frazioni di uno stesso gruppo, la Bellezza (intendo dire tutte le qualità fulgide, seducenti e incantatrici) esercita ugualmente una funzione di selezione. Quella bellezza che dalle piante non è nè sentita nè saputa, è accompagnata, per l'uomo, da una emozione e da un'idea. Essa agisce quindi potentemente nei gruppi umani come principio di selezione sociale. E si può dire che nella società come nella natura vivente e senziente, il sentimento del bello non è altro, in origine, che « il piacere di distinguersi o di essere distinto (1) ».

L'idea dell'Onore, nei gruppi umani, non è altro che l'idea di un certo ideale di Bellezza in cui si riassumono le qualità più utili alla conservazione, alla prosperità e alla vitalità del gruppo, e per mezzo delle quali si distinguono i migliori esemplari del gruppo. Il sentimento dell'onore è il sentimento di questa superiorità. È l'indizio di una nobiltà, di una utilità sociale predominante, di un prestigio e di una supremazia sociale. L'onore è il segno *vessillario* dal quale si riconoscono le belle piante umane e, in un grado superiore, quelle superbe piante tropicali di cui parla Nietzsche: « quegli esseri eccezionali che potranno elevarsi fino ad un còmpito più nobile e fino ad una *esistenza* più nobile, simili a quella pianta rampicante dell'Asia, ebbra di sole, che si chiama *sipo-matador*, e che serra una quercia colle sue molteplici liane, così che infine, molto al disopra di essa, ma appoggiata ai suoi rami, possa sviluppare la sua corona nell'aria

(1) Veggasi, su questa concezione della Bellezza, il libro di L. Bray: *Du Beau* (Saggio sull'origine e l'evoluzione del sentimento estetico) (Paris, Alcan, 1902).

Digitized by Google

libera, sfoggiando la sua grande felicità agli sguardi di tutti » (1).

Tale fu l'Onore, segno d'elezione aristocratica per gl'individui e pei gruppi.

Istituendo, consacrando e consolidando questo sentimento, i gruppi umani, tribù, caste, ecc., obbedirono alla legge naturale di conservazione.

Aggiungiamo che il contenuto dell'idea di Onore dovette variare a seconda che l'interesse vitale dei gruppi faceva sì che essi preferissero, in certi momenti, una qualità od un'altra. Ciò che nella vita sociale determina le associazioni d'idee degli uomini, è l'utilità vitale di queste associazioni. « L'uomo, dice Rémy de Gourmont, associa le idee non già secondo la logica, secondo l'esattezza verificabile, ma secondo il proprio piacere e il proprio interesse » (2). Ciò è vero per l'idea d'Onore come per le altre.

L'idea d'Onore è l'idea femmina atta a ricevere elementi avventizii diversi, variabili secondo il tempo, l'ambiente, il grado dell'evoluzione sociale. Nel medio evo, l'Onore cavalleresco implica le virtù che allora erano utili e ammirate: la forza, il coraggio, la franchezza, la lealtà, l'orrore della cattiva azione, la protezione dei deboli. Nelle bande dei condottieri del Rinascimento italiano, come quella del principe Colonna che Stendhal descrive nella sua *Abbesse de Castro*, il contenuto dell'idea d'Onore doveva essere alquanto diverso. L'astuzia senza scrupolo, la furberia obbligatoria in quell'epoca dovevano entrarvi in buona dose. Rémy de Gourmont osserva che dopo il 1870, in Francia, si associò strettamente l'idea d'onore all'idea di militare. « L'associazione si formò, egli dice, in seguito agli avvenimenti, quando il popolo prese il par-

(1) Nietzsche, *Al di là del Bene e del Male*, § 258.
(2) R. de Gourmont, *Culture des idées*, pag. 83.

Digitized by Google

tito di esaltare il soldato per incoraggiare sè stesso ».

In generale e in ogni tempo, da noi, Francesi, innamorati della grazia e dell'eleganza conquistatrice, l'idea di Onore avvolse quella di un fascino vittorioso, seduttore, incantatore, l'idea di pennacchio svolazzante, di coraggio spiritoso e leggiero, di tutte le qualità e di tutti gli atteggiamenti capaci di attirare gli occhi e i cuori. Non dimentichiamo, qui, la parte che ha, nel sentimento dell'onore, la selezione sessuale. Nei tornei della Cavalleria il premio era decretato dalle Dame. Ancora oggidì, le sopravvivenze attuali delle usanze cavalleresche, ossia il punto d'onore e il duello, attestano la potenza, in tutto ciò, del suffragio femminile. Il timore di sembrar vile a una donna è la peggiore delle prospettive.

Ciò si vede perfino fra i mondani borghesizzanti che Sudermann mette in scena. Nel suo colloquio con Lotario Brandt, parlando dei duelli di quel giovane *snob*, Lenora Mühling dice: « Ah! lo so... Noi dobbiamo offrire l'alloro al vincitore... » (1). E ciò conferma la giustezza della nostra assimilazione dell'onore e della funzione *vessillaria* nella serie biologica. Non altrimenti l'animale maschio fa sfoggio dei suoi ornamenti e manifesta la sua forza e il suo coraggio davanti alla femmina.

Questa funzione *vessillaria* dell'onore ha manifestati i suoi effetti finchè le piante umane hanno desiderato di crescere e di fiorire.

Il bisogno di *distinzione*, essenza della Bellezza, ha agito nei gruppi umani finchè c'è stato un ricco fondo di linfa umana.

Oggidì, — forse per effetto di una degenerazione provvisoria o definitiva? — la pianta umana sembra

(1) Sudermann, *L'Onore*, Atto 2.

Digitized by Google

cercare la propria salvezza e la propria felicità nell'*assenza di distinzione*, nell'uniformità dei toni, delle tinte e dei colori. L'assenza di distinzione, l'assenza di originalità: ecco la legge vitale delle nostre società gregarie.

Un pedestre mimetismo sociale s'impone alla pianta umana che vuol vegetare fra le altre. Bisogna che essa si guardi bene dall'ornarsi di colori vistosi, di spiccare sui toni circostanti, di dare una impressione tropicale, lussureggiante e orgogliosa in seno alle nostre vegetazioni sociali rattrappite e uniformi.

Lo spirito gregario — invidioso e timorato — che costituisce il fondo delle nostre folle borghesi mette all'indice tutto ciò che ha la tracotanza di spiccare sulle medie, tutto ciò che potrebbe sembrare scandalosamente bello, fiero e nobile. Il borghese diffida dell'*entusiasmo*, ossia dell'istinto della Bellezza nelle cose morali e sociali. Ogni giovane borghese segue istintivamente il consiglio che il conte Mosca dà al giovane Fabrizio nella *Chartreuse de Parme*: quello di non lasciar mai sospettare che possa provare dell'entusiasmo. È perchè l'entusiasmo fa parte di una mentalità antisociale. Esso fa supporre delle prospettive luminose e colorate che urtano il buon senso del signor Prudhomme. Dunque, niente entusiasmo, niente ornatezza umana, niente urtante nobiltà delle individualità.

L'onore, segno *vessillario* degli esseri superiori, cede il posto alla *Onorabilità*, marchio comune del gregge dei borghesi rispettabili.

Onore e onorabilità; si noti la sfumatura che esiste fra questi due termini. L'onore è una distinzione, una qualità positiva. L'onorabilità ha soltanto un significato negativo. L'onorabilità è una presunzione, una possibilità, una plausibilità; è la vaga ipotesi che l'uomo che ci sta davanti non sia una ostensibile

Digitized by Google

canaglia e non abbia dato prova, finora, di una furfanteria particolarmente ignominiosa e accertata.

La *stima* borghese implica specialmente che chi ne gode non abbia fatto nè detto nulla che possa aver minacciata la sacrosanta Proprietà. In questo senso, l'onore consiste nel « non dover niente a nessuno », nel « non far torto a nessuno »; e con ciò si è un « fior di galantuomo ». Bisogna inoltre « condursi bene », e ciò si chiama « vivere borghesemente » (1).

L'onorabilità borghese si concilia d'altronde assai bene col fatto di aver subìto ogni sorta di umiliazioni, di avere *intascato* una quantità di schiaffi e d'insulti, d'avere ingoiato ingiurie d'ogni specie, a patto che tutto ciò sia rimasto ignorato o quasi.

Nel dramma di Sudermann, l'*Onore*, il fabbricante Muhling dice a sua figlia: « Guarda la mia testa grigia; molto onore s'è accumulato su di essa, eppure io non mi sono mai preoccupato di ciò che si chiama il sentimento d'onore. Ah! quante cose si devono ingoiare, in questo mondo, senza osare aprir bocca! » In ciò sta tutta l'onorabilità borghese. Infatti, domina in lui la preoccupazione della stima del prossimo, il « tremito davanti all'opinione altrui » come dice un personaggio di Gorki.

Questo tremito è la caratteristica essenziale della onorabilità borghese. È ciò che vien bene espresso dalle definizioni che i moderni analisti dell'anima

(1) In Francia, in certe città di provincia, *vivere borghesemente* ha un senso speciale nel dialetto dei padroni di casa che affittano appartamenti ammobigliati. Quella frase significa non condurre donne in casa. Conoscemmo un locatore che, avendo uno dei suoi inquilini trasgredito a questa clausola, lo accusò di aver *disonorata* la casa. Quel galantuomo, per altro, aveva, in altri tempi, vagamente praticata la tratta delle bianche.

Digitized by Google

borghese hanno dato dell'onore. « L'onore, dice Schopenhauer, è la certezza acquisita e rinnovata della buona opinione degli uomini » (1). « Ciò che chiamiamo comunemente l'onore, dice Sudermann, non è altro che l'ombra che noi proiettiamo quando il sole della stima pubblica c'illumina » (2). E chi abbia perduto questa stima è come il Pietro Schlémyl di Chamisso, che ha perduto la sua ombra. Questa preoccupazione della stima del prossimo è il segno distintivo di tutti coloro che presero per regola di morale il proverbio cinese: « Impiccolisci il tuo cuore ». Il borghese soffre, secondo il detto di Pascal, « di non godere la stima di un'anima », quand'anche si tratti dell'anima di un suo simile, ed in ciò, veramente, non si mostra difficile.

L'esigenza dominante della coscienza di gregge è l'interdizione di distinguersi o di essere distinto, e perciò il primo precetto del codice dell'onorabilità borghese — in antitesi con ciò che abbiamo detto della funzione vessillaria dell'Onore — consisterà nell'« essere come tutti gli altri ». Questo, appunto, è espresso dal luogo comune: essere *come si deve*. Léon Bloy commenta così questo luogo comune: « Esclusione, eliminazione immediata e senza grazia, di tutte le persone superiori. Un uomo *come si deve* ha da essere anzitutto un uomo come tutti gli altri. Questo luogo comune esprime con singolare energia il comandamento evangelico dell'Unità assoluta: *Sint unum sicut et nos*. Il borghese segue a modo suo questo precetto, esigendo che il bestiame umano sia un immenso ed uniforme gregge d'imbecilli » (3).

L'idea di Onore si è staccata dall'Individuo e dalle

(1) Schopenhauer, *Aforismi sulla saggezza nella vita.*
(2) Sudermann, *L'Onore*, Atto 2.
(3) Léon Bloy, *Exégèse des lieux communs.*

Digitized by Google

qualità che costituiscono la nobiltà individuale, per applicarsi alle masse umane.

Ciò è logico nell'attuale regno delle masse, dei gruppi, delle collettività. Oggidì non si tratta più, affatto, dell'onore semplicemente, ma delle diverse qualità dell'onore collettivo: l'onore del *corpo*, l'onore delle famiglie, l'onore nazionale, l'onore del sesso, l'onore dei coniugi, ecc.

Appunto a queste varietà d'onore collettivo si applica ciò che Schopenhauer dice con tanta finezza dell'« orgoglio a buon mercato ». « Questo orgoglio tradisce in chi ne è affetto l'assenza di qualità individuali di cui egli possa essere orgoglioso... Ogni meschino imbecille che non ha nulla al mondo di cui possa inorgoglirsi, si accontenta dell'estrema risorsa d'esser fiero della propria nazione e della propria corporazione ».

Così si arriva a ritenersi onorati di essere elettori, di essere *contemporanei*, di essere uomini del secolo XX. Son cose che si verificano, che si dicono e che si scrivono.

Le varietà d'onore che abbiamo citate si allacciano ad un certo conformismo con le convenzioni ammesse in un dato gruppo relativamente ai rapporti sociali, familiari, sessuali, corporativi, ecc.. Parlando dell'*Onore delle famiglie*, Léon Bloy dice anche: « Una volta, quando l'abolizione del significato delle parole non era ancora stata promulgata, l'onore di una famiglia consisteva nel dare dei Santi e degli Eroi, o almeno degli utili servitori della cosa pubblica... Oggi l'onore delle famiglie consiste unicamente, esclusivamente, nello sfuggire ai gendarmi ».

Nella nostra epoca caratterizzata dal regno della Signora, il codice sessuale convenzionale in corrispondenza con questa dominazione tiene un gran posto, anzi il posto preponderante nell'onorabilità borghese.

Digitized by Google

Il genere di onorabilità che sta al disopra di tutti gli altri è l'onorabilità coniugale. Ed è perchè questa onorabilità speciale mette il marito a intera discrezione della moglie, come fu sì ben dimostrato dallo Strindberg.

Un uomo, quando ha perduto ciò che si è convenuto di chiamare l'onore coniugale, è nello stesso tempo colpito nelle altre forme dell'onorabilità borghese. Lo si colpirà o si cercherà di colpirlo nella sua onorabilità professionale, nella sua onestà e nella sua probità privata. Molti si stupiranno, quasi, ch'egli viva ancora, ch'egli veda ancora la luce del sole. Questa religione del così detto onore coniugale arriva a degli eccessi veramente comici. Si sa che certi *Shakespearizzanti* e certi *Molièrizzanti* giudicarono utile alla memoria dei grandi uomini di cui coltivano la gloria, il difenderla contro una tradizione spiacevole e si accanirono a provare, per mezzo d'inchieste erudite, che Shakespeare e Molière non subirono mai, checchè se ne racconti, la sorte di Sganarello. Ed era uno spettacolo abbastanza allegro il vedere codesti critici benpensanti far comparire quei due grandi uomini davanti al tribunale dei pregiudizi borghesi, per rimandarli finalmente assolti e muniti di un certificato d'intatta onorabilità borghese.

In fondo, è facile vedere come tutto questo codice dell'onorabilità borghese sia destinato soltanto a servire ad interessi e a pregiudizi di classe. Meschino e stupido nei suoi precetti, esso è molto profondo come tattica sociale anti-individualistica. Scopo ed effetto di questo codice è il piegare l'individuo al conformismo delle idee borghesi. Guai a chi è in contravvenzione con quel codice! Sarà permesso, anzi sarà quasi prescritto ad ogni povero imbecille di sferrargli il calcio dell'asino. Le asinerie del codice borghese sono elevate a dogmi dai pedanti del funzionarismo

Digitized by Google

rigido che si crede particolarmente custode della sana morale.

Intorno a questa fortezza dell'onore borghese, montano la guardia tutte le passioni astiose e vili che Schopenhauer chiamò tanto giustamente « il Pandemonio delle potenze diaboliche »; la gioia gustata allo spettacolo della sofferenza altrui, l'orgoglio idiota, la curiosità indiscreta, la mania di spiare e d'inquisire, la denigrazione gregaria, l'ipocrisia sofistica e bacchettona... Ma soprattutto l'orgoglio, e che orgoglio! e in che gente!

Quando se ne vedono gli effetti si è tentati di concludere con la saggezza dell'abate Gerolamo Coignard: « Tutti i mali delle società educate derivano dal fatto che i cittadini vi si stimano eccessivamente ed inalzano l'onore come un mostro sulle miserie della carne e dello spirito. Questo sentimento li rende orgogliosi e crudeli. Un animale che mangia e beve e fa l'amore è compassionevole, interessante forse ed anche talvolta simpatico. È *onorabile* soltanto per effetto del pregiudizio più assurdo e più feroce » (1).

L'onorabilità borghese, insomma, non è che uno degli aspetti, particolarmente ostensibile ed insolente, della bassezza borghese. Mentre nel suo significato primitivo ed antico l'onore deve essere identificato ad una preeminente *distinzione* individuale, ad una manifestazione superiore di vita, di forza e di nobiltà, la quale si confonde con l'idea di Bellezza, — al contrario, il moderno concetto dell'onorabilità borghese, che consiste nell'*assenza di distinzione* e nell'uniformità obbligatoria, merita di essere identificato all'idea di volgare meschinità morale e di bruttezza.

Davanti a questa laidezza a cui mette capo forza-

(1) Anatole France, *Les opinions de Jérôme Coignard.*

Digitized by Google

tamente ogni sentimento umano a contatto con le influenze della morale di gregge, rimane possibile un partito: — quello di staccare l'idea e il sentimento dell'onore dalla coscienza di gregge, per ricondurli alla coltivazione, alla valorizzazione del merito personale, dell'energia, dell'iniziativa, dell'indipendenza e dell'originalità, del talento e del genio individuali.

L'infiacchimento del sentimento dell'onore dipende dall'errore che ha sconvolta tutta la scala dei valori esaltando dei così detti valori collettivi a detrimento dei soli valori autentici: i valori individuali, ossia quelli che risiedono nel cuore, nella testa e nella volontà dell'individuo.

Il sentimento dell'onore potrà conservare un significato soltanto per coloro che saranno degli *individualisti* nel pensiero e nella volontà.

O il sentimento dell'onore non è nulla, oppure è — unicamente ed esclusivamente — un sentimento intenso ed imperioso dell'individualità, una coscienza superiore dei diritti dell'individualità.

Questo sentimento potrà rivestire forme diverse, secondo la varietà dei tipi umani. Sarà diverso negli attivi e negli energetici, e ancora diverso nei sensitivi, nei delicati e nei teneri. Negli energetici, il sentimento dell'onore sarà la coscienza di un'intensa forza interna, impaziente di traboccare e di utilizzarsi al di fuori. Sarà, secondo l'espressione del Guyau, « la coscienza di un potere interno e superiore ». Sarà una aspirazione fiera e libera al massimo di vita individuale, al fiorire integrale della Bella Individualità.

Nei sensitivi, il sentimento dell'onore non presenterà più questa superba espansione di energia. L'onore sarà in tal caso una solitudine di anima rassegnata, altera, stoica e triste. Sarà l'isolamento nobile che un'anima sa formare a sè stessa, sia pure in mezzo al rumore delle folle e nella complicata rete

Digitized by Google

delle schiavitù sociali. Tale è l'onore come lo comprese Vigny. Isolamento d'anima, il quale fa sì che certi uomini diano, a chi li sfiora nella vita, non so quale sensazione di lontananza e di mistero. Essi somigliano a quel personaggio di cui Villiers de l'Isle-Adam disse: « Esaminandolo, si sarebbe cercato intorno a lui dello spazio, della solitudine » (1).

Uomini simili non sono amati dal gregge. Infatti essi non rivelano la loro formola, e il mistero chiuso nelle pieghe della loro individualità irrita la gelosa curiosità dei gruppi. Quell'isolamento dipende sopratutto da un sentimento profondo, irriducibile dell'antinomia che esiste fra questi due termini: *Associazione - Individualità*. Antinomia che il de Vigny espresse bene, segnalando il vero carattere di ogni associazione, di ogni solidarietà gregaria: « *La Solitudine è santa*, egli dice; tutte le associazioni hanno tutti i difetti dei conventi » (2).

Checchè si dica e checchè si faccia, l'associazione tende ad opprimere l'individuo, dal punto di vista intellettuale e morale.

La chiara percezione di una tale antinomia, l'impazienza di una tale costrizione, la ribellione legittima contro una tale oppressione del gruppo sull'individuo: ecco le radici vere e imperiture del sentimento dell'onore.

Il procedere della evoluzione moltiplicherà e complicherà sempre più intorno all'individuo i legami della solidarietà. Ma bisogna sempre ritornare alla distinzione fra solidarietà economica e solidarietà morale. L'individuo potrà aver vantaggio dalla solidarietà economica, e potrà quindi avere interesse a parteciparvi e a dedicarvisi. Ma sarà sempre più nella necessità

(1) Villiers de l'Isle-Adam, *Contes cruels*: *L'Inconnue*.
(2) A. de Vigny, *Stello*.

Digitized by Google

di diffidare della solidarietà morale, di non vedere in essa una panacea, bensì un palliativo o una minaccia.

Ad onta delle tirannie gregarie, il sentimento dell'onore *individualistico* sopravviverà nelle anime. Questo sentimento ha qualche cosa di eterno, inquantochè riassume in sè le forze di nobiltà incluse nell'umana natura. In questo senso, esso si eleva al disopra delle variazioni degli stati sociali. Esso si afferma e continuerà ad affermarsi come una rivendicazione superiore del diritto dell'individualità.

Esso ha per rifugio la coscienza individuale. Ed è, in questa coscienza, il piccolo fiore di nobiltà che riscatta le bassezze e le vigliaccherie del gregge.

Digitized by Google

VIII.

La menzogna di gruppo.

Aristotele definì l'uomo un animale politico; si potrebbe con altrettanta verità definirlo un animale bugiardo. La menzogna sembra sia l'atmosfera naturale della vita sociale. L'essere sociale mènte agli altri e mènte a sè stesso. Mènte per egoismo individuale e per egoismo collettivo; mènte come unità e come gruppo. La menzogna che vogliamo studiare qui è la menzogna di gruppo. Alludiamo a una menzogna comune ad ogni gruppo sociale (casta, sètta, classe, ecc.), a una menzogna concertata in vista di un interesse collettivo ed eretta a dogma obbligatorio dai membri del gruppo.

Perchè non sembri che dissertiamo nel vuoto, enumereremo alcuni esempî di menzogne collettive.

Una di esse è la menzogna *ottimistica* (1) sì ben descritta da Schopenhauer. Ogni società ha bisogno,

(1) Non intendiamo dire che ogni filosofia ottimistica sia necessariamente una menzogna. Non si può mettere in dubbio la sincerità dell'alto ottimismo intellettualistico di uno Spinoza, per esempio. Vogliamo parlare di quell'ottimismo voluto che è una delle abilità della tattica sociale e che resterebbe menzognero anche supponendo che una certa metafisica ottimista fosse vera.

Digitized by Google

nell'interesse della propria conservazione, di mantenere nei suoi membri una certa dose di ottimismo atto ad incitarli ad agire e a spiegare il *maximum* di sforzo utile. È importante che il giovane esordiente nella vita sia convinto che questo mondo gli offre la promessa di una felicità che sfugge soltanto ai maldestri e ai deboli. Siccome non si mette mai in questa categoria, il giovane si slancerà verso l'azione con la presuntuosa fiducia da cui la società ama vederlo animato.

« La difficoltà di sentire la verità sul mondo, dice Schopenhauer, è ancora aumentata da quella ipocrisia del mondo, della quale ho parlato or ora, e nulla può essere utile quanto lo svelarla per tempo alla gioventù... La mostra sociale e le magnificenze di cui essa si circonda sono generalmente pure apparenze, come gli scenarî teatrali, e manca l'essenza della cosa... Così, le navi pavesate, i colpi di cannone, le illuminazioni, le trombe, i gridi di letizia, ecc., sono le insegne, le indicazioni, i geroglifici della gioia; ma spessissimo la gioia non c'è; essa sola si è scusata di non poter venire alla festa » (1).

Schopenhauer chiama *filisteo* l'uomo che si lascia gabbare da quelle apparenze e che prende sul serio la parata sociale. « Vorrei definire i filistei dicendo che son gente che si occupa, costantemente e con la massima serietà, di una realtà che non è tale ». Aggiungiamo che il filisteo tiene molto alle illusioni di cui fu nutrito. Se incontra qualche romanziere o qualche filosofo, che, mediante una visione più acuta della realtà mette in luce la debolezza del suo pedestre ottimismo, egli se ne allontana con orrore, simile a quel filosofo scozzese di cui parla Taine e che indietreggiò

(1) Schopenhauer, *Aphorismes*, pag. 158.

Digitized by Google

spaventato quando vide che anche la sua famiglia stava per scomparire nell'abisso del pessimismo di Davide Hume (1).

Un'altra menzogna collettiva ugualmente studiata da Schopenhauer è il rispetto che si ostenta per le decisioni dell'opinione pubblica, a tal segno che colui che non condivide questa opinione è considerato come uno spirito riprovevole. La ragione di ciò è chiara. Il gruppo sociale ha interesse a che i suoi membri non giudichino le cose da soli; ma se ne appellino al tribunale dell'opinione, il quale non può mancare di giudicare secondo le convenzioni ammesse. Appunto ciò fa sì che tanti pongano, come dice Schopenhauer, « la loro felicità e l'interesse di tutta la loro vita nella testa degli altri ». Anche Ibsen ha fatto giustizia, nel suo *Nemico del popolo*, di questo culto feticista della « maggioranza compatta ».

(1) La menzogna ottimistica tende a convincere l'individuo che l'organizzazione della società in cui vive è irreprensibile. L'ideale sarebbe che l'individuo fosse talmente imbevuto di questo ottimismo sociale, da attribuire i suoi guai, le sue delusioni o le sue sofferenze non già ad un vizio qualunque della società, ma al proprio errore. È così che l'ottimismo è l'ausiliario naturale del conservatorismo sociale.

A questo conservatorismo sociale si allaccia anche quella menzogna che Nietzsche descrive in questi termini: « La ragione è condotta in una direzione falsa e artificialmente lontana dalle cose quotidiane e prossime che interessano direttamente l'individuo. I preti, i professori e la sublime ambizione degli idealisti d'ogni specie, della specie grossolana e di quella fine, persuadono già il fanciullo che si tratta di tutt'altra cosa: della salvezza dell'anima, della utilità allo Stato, del progresso della scienza, oppure di stima e di proprietà, come mezzi per rendersi utili a tutta l'umanità, mentre i bisogni dell'individuo, le sue necessità grandi e piccole, nelle ventiquattr'ore del giorno, sono, si dice, qualcosa di spregevole e d'indifferente » (*Il viaggiatore e la sua ombra*).

Digitized by Google

Ecco un'altra menzogna di gruppo che ha ugualmente una parte importante nella tattica sociale.

La società non ha interesse alcuno a permettere alle individualità superiori per intelligenza e facoltà di penetrazione, di farsi un posto preponderante che scoraggerebbe la mediocrità. Essa ha interesse, invece, a favorire la mediocrità che è resa inoffensiva dalla mancanza di spirito critico e che non corre rischio di diminuire il prestigio delle convenzioni stabilite. « La così detta buona società, dice Schopenhauer, apprezza i meriti d'ogni specie, tranne quelli intellettuali. Questi vi sono anzi considerati come merce di contrabbando. Essa impone il dovere di dar prova di una pazienza senza limiti per ogni stupidità, per ogni pazzia, per ogni assurdità. I meriti personali, invece, son tenuti a mendicare perdono e a nascondersi: poichè la superiorità intellettuale, senza alcun concorso della volontà, offende anche solo per la sua esistenza ».

Terminiamo questo elenco di menzogne, che potrebbe essere molto allungato, con uno degli esempi citati da Max Nordau: la menzogna politica. Questa menzogna è quella che vieta all'individuo di mettersi in vista nella concorrenza politica coi propri meriti personali, senza l'appoggio di un comitato elettorale. « Nè un Rousseau, nè un Kant, nè un Goethe, nè un Carlyle avrebbero mai ottenuto con le loro risorse, senza l'appoggio di un comitato elettorale, un mandato di deputato in una circoscrizione rurale o anche in una grande città. Il candidato non si trova mai a tu per tu coll'elettore. Fra i due, c'è sempre un comitato, il quale deve soltanto alla propria audacia la potenza che ha ».

Da quanto precede, si vede abbastanza che non è possibile disconoscere l'importanza sociale delle menzogne di gruppo. Così, la sincerità, anzichè essere con-

Digitized by Google

siderata come una buona qualità, è tenuta in sospetto in un gruppo, in una sètta o in una casta. Si diffida degli spiriti sinceri, perchè si sa che rifiuteranno di entrare nella menzogna generale. Essi vengono allontanati o annientati, e son chiamati ingenui o utopisti.

Qual'è la caratteristica comune di tutti gli esempî di menzogna che abbiamo citati?

L'unica, è una contraddizione intima nella coscienza di coloro che aderiscono a quelle menzogne; oppure, è una contraddizione fra i loro pensieri e le loro parole o i loro atti. Per esempio, coloro che professano l'ottimismo voluto, che è d'obbligo nella società, non possono fare a meno di notare in certi momenti la smentita che dà a questo ottimismo tranquillo lo spettacolo dei dolori individuali e sociali. Nel caso della menzogna politica, si può osservare la contraddizione che esiste fra la *teoria* di quanti affermano ad alta voce la sincerità del suffragio universale, e la loro *pratica* elettorale che consiste nel viziare tale sincerità con delle manovre più o meno grossolane. Appunto tali contraddizioni, secondo l'osservazione di Max Nordau, sono causa dell'inquietudine e del malessere che pesano sulla società contemporanea.

Una società nella quale l'individuo è asservito alle menzogne di gruppo, e nella quale dominano i dogmi formalistici e gli psittacismi imponenti, non appare più, a chi la guardi da vicino, come una solida realtà, ma come un fantasma fatto, secondo l'espressione di Shakespeare, « della stoffa di cui son fatti i sogni ».

Il gruppo diventa prigioniero delle menzogne che ha costruito. Somiglia a quel mago che, avendo evocato uno spirito maligno, non poteva più sbarazzarsene. E se c'è una certa grandezza nelle menzogne diplomatiche o politiche che una individualità possente (un Metternich o un Bismarck) mette al servizio dei propri disegni, e nelle quali manifesta almeno delle qualità su-

Digitized by Google

periori d'iniziativa e di audacia, c'è invece qualche cosa di stranamente basso e meschino in quelle menzogne anonime che l'individuo accetta passivamente e delle quali egli si fa complice per debolezza intellettuale e morale.

Giova domandarsi qui quali siano le cause più generali che producono la menzogna di gruppo.

1° La causa più generale risulta già sufficientemente da ciò che si è detto or ora. « L'uomo, dice il Dottor Tardieu, è un animale che conserva il suo fondo selvaggio, nonostante lo sforzo delle pedagogie pretenziose; e la civiltà più perfetta è quella che fabbrica il maggior numero di museruole (1) ».

Appunto da codesto fondo individuale emergono gl' impulsi di spontaneità e d' indipendenza che il gruppo, entità compressiva, cerca di reprimere. Ma una finzione è atta quanto una verità ad assicurare la disciplina sociale. Il Tarde lo nota. « Fra le condizioni di unificazione nazionale, egli dice, il Seeley pone con ragione la comunanza di razza *o piuttosto la credenza in questa comunanza*... Nei tempi più moderni come nei tempi più antichi, ciò che importa *è meno la consanguineità autentica, che la consanguineità fittizia o reputata vera* (2) ». Insomma, poco importa, per la conservazione del gruppo, che il suo conformismo sia fondato su una menzogna.

2° Come ogni società in generale tende ad erigersi in entità superiore agli individui, così ognuno dei gruppi particolari che sono come i diversi organi dell'organismo sociale tende ad attribuire alla propria funzione speciale, la cui importanza è soltanto relativa, un valore assoluto. Il Simmel mette in luce questa tendenza: « La burocrazia, dice, ci offre di tale anta-

(1) Dr. Tardieu, *L'Ennui* (Paris, Alcan).
(2) Tarde, *Les Lois de l'Imitation*, p. 347.

Digitized by Google

gonismo un esempio relativamente innocuo, ma significante. Quest'organo giunge spesso a dimenticare la sua qualità di organo e si considera come un fine in sè. Si potrebbe, in questo, paragonare la forma burocratica alle forme logiche dell'intelletto. Queste stanno alla conoscenza del vero come quella sta all'amministrazione dello Stato; essa è uno strumento destinato ad organizzare i dati dell'esperienza, ma che precisamente non può esserne separato senza perdere ogni senso e ogni ragione di essere. Quando la logica, perdendo il contatto con la materia dei fatti di cui non è altro che l'espressione schematica, pretende trarre da sè stessa una scienza che si basti, il mondo che essa costruisce e il mondo reale si contraddicono necessariamente... Nemmeno il Diritto sfugge sempre a questa tendenza. Si tratti della burocrazia o del formalismo giuridico, questa trasformazione di un mezzo in un fine è tanto più pericolosa inquantochè il mezzo è, secondo le apparenze, più utile alla società (1) ». Non si può render conto meglio di così, della tendenza che hanno certi gruppi sociali ad esagerare la loro influenza e il loro prestigio sociale per mezzo di vani simulacri.

3° Cessiamo di considerare un gruppo nelle sue relazioni coi gruppi rivali o antagonisti. Considerato in sè, questo gruppo subisce un'evoluzione nel corso della quale si verificano necessariamente dei conflitti fra il passato e il presente. Da ciò, quei duelli logici di cui parla il Tarde e il cui succedersi costituisce la storia di una società. Una credenza, una disciplina sociale conserva, per quanto antiquata, dei difensori. Vi sono, in una società, delle classi intere di uomini che si votano alla difesa delle verità di ieri, divenute, come dice Ibsen, delle menzogne di oggi. Aggiungiamo che

(1) Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent.* Année Sociologique, 1898, pag. 92.

Digitized by Google

in tali duelli logici, nessuna delle due parti può rivendicare il monopolio della menzogna organizzata. Può accadere che i novatori sostituiscano semplicemente delle nuove menzogne alle menzogne antiche. Le sette rivoluzionarie non sono più sincere, per definizione, delle sette conservatrici. Vi sono tuttavia maggiori probabilità di trovare degli spiriti sinceri nelle sette rivoluzionarie, che non fra i difensori di credenze che hanno fatto il loro tempo e delle quali l'esperienza rivelò l'insufficienza.

Una questione che ora si presenta è quella di sapere come l'individuo giunga a riconoscere il carattere menzognero delle illusioni che il gruppo organizza intorno a lui. Si può rispondere che l'individuo viene a sapere che cosa sia il mondo sociale nel modo stesso con cui giunge a rendersi conto della vera natura del mondo esterno. È in presenza degli errori e delle contraddizioni dei sensi, che l'io rinuncia al dogmatismo ingenuo che gli faceva ammettere *a priori* l'obbiettività delle sue percezioni. Ormai, esso farà una scelta fra queste; dichiarerà vere e reali soltanto quelle che non si contraddiranno fra loro. Respingerà le altre come irreali e allucinatorie. Ugualmente, sono le contraddizioni manifestantisi in seno all'organismo sociale, quelle che fanno uscire l'individuo dal dogmatismo sociale che è il suo primitivo atteggiamento. Tali contraddizioni lo sconcertano e fanno nascere in lui il dubbio rivelatore. Le istituzioni e le discipline sociali, anzichè apparirgli come edifici dalle muraglie solide e irremovibili contro le quali viene ad urtare l'insensato tanto audace da negarle, non sono più, per lui, che delle ombre molli e opache, le quali, come nelle tenebre della notte, rinculano davanti a chi vi si avvicina.

Ma qual'è nell'individuo la facoltà liberatrice? Come giunge l'individuo — il quale non è, dopo tutto, che

Digitized by Google

un tessuto d'influenze sociali interferenti — a porre la propria esistenza indipendente come giudice e misura dell'essere e del non-essere sociale? Sembra che si possa forse ricorrere, per risolvere questa questione, all'ingegnosa e profonda ipotesi sviluppata dal Bergson nel suo libro: *Les Données immédiates de la Conscience*. Si sa come quel filosofo opponga all'*io sociale*, io superficiale ed illusorio, un io intimo e profondo del quale il primo è soltanto il simbolo infedele. La filosofia non ha altro scopo, secondo Bergson, che quello di ritrovare quest'*io* vero sotto i simboli che lo coprono, per coglierlo nella sua « fuggevole originalità ». — La vita sociale risponderebbe ad una illusione, all'inevitabile illusione con la quale l'umanità svolse il tempo nello spazio e pose la successione nel seno stesso della simultaneità. « Quando io mangio un poco di una pietanza riputata squisita, il nome che essa ha, gravido della approvazione che gli è tributata, s'interpone fra la mia sensazione e la mia coscienza. Posso credere che il sapore mi piace, mentre un lieve sforzo di attenzione mi proverebbe il contrario. Insomma la parola dai contorni ben fissati, la parola brutale che immagazzina ciò che c'è di stabile, di comune e quindi d'impersonale nelle impressioni dell'umanità, schiaccia o almeno copre le impressioni delicate e fuggevoli della nostra coscienza individuale... Noi crediamo di avere analizzato il nostro sentimento, ma in realtà gli abbiamo sostituito una sovrapposizione di stati inerti, traducibili in parole e che costituiscono l'elemento comune, il residuo impersonale delle impressioni provate, in un dato caso, da tutta la società... E se ora qualche romanziere, lacerando la tela nobilmente tessuta del nostro *io* convenzionale, ci mostra sotto questa logica apparente un'assurdità fondamentale, sotto questa sovrapposizione di stati semplici una penetrazione infinita di mille impressioni diverse che hanno già cessato

Digitized by Google

di essere quando vengono nominate, noi lo lodiamo di averci conosciuto meglio di quanto ci conosciamo noi stessi... Non è affatto così, tuttavia, e pel fatto stesso ch'egli svolge il nostro sentimento in un tempo omogeneo e ne esprime gli elementi per mezzo di parole, non ce ne presenta, a sua volta, altro che un'ombra; soltanto, egli ha disposto quest'ombra in modo tale da farci sospettare la natura straordinaria e illogica dell'oggetto che la proietta; ci ha invitati alla riflessione, mettendo nell'espressione esterna qualche cosa di quella contraddizione, di quella penetrazione mutua che costituisce l'essenza stessa degli elementi espressi. Incoraggiati da lui, abbiamo alzato per un momento il velo che mettevamo fra la nostra coscienza e noi stessi. Egli ci ha rimessi in presenza di noi stessi (1) ».

Non dobbiamo discutere qui, nel suo insieme, la ipotesi del Bergson. Non ci domanderemo se si debba ammettere o non ammettere codesto *io* intimo e profondo che si nasconderebbe, fuggevole e misterioso, sotto l'involucro dei verbalismi ai quali si ferma il nostro *io* sociale.

Ci domanderemo soltanto se quest'*io* intimo, supponendo che esista, può servirci per risolvere il problema che abbiamo enunciato più sopra, ossia: in che modo l'individuo è capace di comprendere le menzogne sociali?

A tutta prima, l'ipotesi del Bergson sembra molto atta ad aiutarlo in questo. Infatti, non ci farebbe essa cogliere in noi stessi un principio superiore al mondo sociale e indipendente da lui, quindi perfettamente atto a divenir giudice e misura dell'essere o del non essere sociale? Eppure, considerando la cosa più da vicino, si vede che non è così. Infatti, secondo l'ipotesi

(1) Bergson, *Les Données immédiates de la conscience*, pag. 100.

Digitized by Google

del Bergson, tutto, nella nostra rappresentazione del mondo sociale, è ugualmente menzognero. Non c'è più alcuna distinzione da fare fra la sincerità e l'insincerità, fra la verità e il simulacro. L'*io*, cercando la verità sociale non sa più da che parte rifarsi. Si annienta da sè, nel sogno di cui è creatore. La conseguenza diretta della concezione del Bergson è un illogismo e come un nichilismo sociale assoluto. Infatti, chi dice scienza, dice distinzione di generi e di specie, opposizione e combinazione di categorie. Ora, la psicologia del Bergson è la negazione di ogni genere, di ogni specie, di ogni categoria. Come potrebbe quell'*io* misterioso e fuggevole esser capace di scoprire le contraddizioni che sono gl'indizi rivelatori delle menzogne sociali, mentre è per sè stesso la negazione di ogni logica? Il Fouillée sembra aver preveduta la concezione del Bergson, quando dice in una sua opera a proposito dell'*io* di Kant: « Ho bisogno di avere una attività personale, dove agisco, dove conosco la mia azione e il suo ambiente, e dove conosco me stesso » (1).

Noi non ricorriamo dunque all'*io* puro di Bergson per spiegare come l'individuo possa conoscere gl'illogismi e le menzogne sociali. Resta quindi una sola risposta possibile al problema in questione. Essa consiste nell'incaricare di quella mansione le facoltà ordinarie della coscienza empirica: confronto, giudizio, ragionamento.

Aggiungiamo che le società si evolvono, e che tale evoluzione introduce nel problema un fattore nuovo. Man mano che l'evoluzione sociale continua, la coscienza individuale, per effetto della complessità crescente della vita sociale diviene essa stessa più complessa, più delicata, più cosciente di sè stessa e del suo ambiente. Essa diviene quindi sempre più atta

(1) Fouillée. *L'évolution des idées-forces* (Paris, Alcan).

Digitized by Google

a scoprire gl'illogismi dei sistemi sociali che attraversa. Un individuo che appartiene soltanto ad un gruppo sarà forzatamente zimbello delle menzogne di quel gruppo. Ma se egli appartiene contemporaneamente ad un gran numero di circoli sociali diversi e varii, sarà capace di fare una scelta fra codeste influenze multilaterali, e di farle comparire davanti al tribunale della ragione individuale. È una delle menzogne di gruppo più caratteristiche quella che consiste nel giudicare del valore di un individuo secondo la sua etichetta sociale. Il Bouglé osserva che la crescente variabilità delle mode toglie a quella menzogna gran parte della sua forza. « Avviene un mutamento perpetuo che ci fa vedere le stesse mode portate da individui diversissimi e delle mode diversissime portate da uno stesso individuo... Lo spirito che ha visto succedersi tante assimilazioni diverse si disabitua dal giudicare le persone secondo l'etichetta che assumono e cerca di scoprire sotto l'uniforme momentanea delle collettività, il valore proprio a ciascun individuo » (1).

Si presenterebbe ora un'ultima questione: quella di sapere quale sia quello dei due termini antagonistici — verità o simulacro — che avrà l'ultima parola nella storia dell'umanità.

Su tale questione parecchie concezioni furono sostenute. Secondo Schopenhauer, ogni società è essenzialmente *insidiosa*. Per la sua costituzione stessa, ogni società è condannata ad ingannare l'individuo per mezzo di simulacri varii che mutano nel corso delle civiltà ma il cui effetto è sempre lo stesso: stimolare il voler-vivere dell'individuo e farlo servire ai fini sociali. La storia si ripete incessantemente. « Bisogna capire che la storia non solo nella sua forma, ma nella sua materia stessa, è una menzogna. Col pretesto di par-

(1) Bouglé, *Les Idées égalitaires*, p. 164.

Digitized by Google

lare di semplici individui e di fatti isolati, essa pretende di raccontarci ogni volta una cosa diversa, mentre dal principio alla fine è la ripetizione dello stesso dramma, con altri personaggi che indossano costumi diversi » (1). Le società si succedono, ma la loro tattica non cambia. Esse gabbano continuamente l'individuo per mezzo degli stessi simulacri.

Ibsen è uno di coloro che furono più profondamente colpiti dall'interesse che presenta il problema della « menzogna di gruppo ». Si sa che il soggetto di molti de' suoi drammi è la lotta dell'individuo contro le menzogne sociali. E si può dire che nessun poeta drammatizzò in modo più intenso ciò che un personaggio del suo teatro chiama « la menzogna vitale ». Si sa con quale energia Ibsen sollevi contro le ipocrisie sociali ciò ch'egli chiama in qualche luogo « la rivendicazione dell'Ideale ». Certo, dice uno dei critici di Ibsen, se Kant potesse ritornare in vita, come esulterebbe al vedere tanto ammirabilmente drammatizzato il suo rigorismo morale! come sarebbe lieto al vedere il suo imperativo categorico adattato ed appropriato alla scena! Ma forse non si sarebbe autorizzati a concludere, da ciò, che Ibsen abbia creduto al trionfo finale della sincerità. Egli sembra credere talvolta, come Schopenhauer, che vi sia sempre qualcosa di fradicio nella nostra verità, e che l'umanità non faccia altro che sostituire la menzogna alla menzogna.

La concezione di Carlyle è più precisa. Secondo lui, i mediocri sono caratterizzati dall'*intelligenza volpina;* gli eroi, motori della storia, dalla sincerità. La sincerità e la verità finiscono un giorno col vincere, poichè l'evoluzione umana è dominata da un'idea divina che si realizza progressivamente nei grandi uomini.

(1) Schopenhauer. *Il mondo come volontà e come rappresentazione,* T. III.

Digitized by Google

Queste diverse soluzioni rispondono ad una questione che oltrepassa manifestamente l'esperienza e che noi non cerchiamo di risolvere qui. Rimanendo sul terreno dell'esperienza, tutto ciò che ci è permesso di dire è che l'individuo può, in un dato complesso di condizioni sociali, giungere a riconoscere le menzogne di gruppo e a premunirsi contro di esse.

Digitized by Google

IX.

L'impunità di gruppo.

Oggidì l'azione individuale è sostituita dall'azione collettiva. Sul terreno economico, politico, morale e sociale, tutto avviene per masse, per gruppi. Sul terreno industriale, sono i sindacati finanziari e operai; in politica, sono i comitati e le leghe; sul terreno sociale e morale, sono le amministrazioni ufficiali, i corpi costituiti, i *clans* mondani, le chiesuole d'ogni genere, con le loro parole d'ordine, le loro discipline concertate di ammirazioni e di riprovazioni convenute, i loro pregiudizi e le loro morali di gruppo.

Il Pensiero stesso, l'ombroso e solitario Pensiero, si mette in brigata e non ha più audacie se non sotto le pieghe di uno stendardo che precede i pensatori, come quello, adorno di corone e di medaglie, che si avanza in testa a una banda musicale o ad una società ginnastica. Dovunque, l'iniziativa individuale è trascurata, disprezzata, sospettata. Bisogna essere in molti per agire, in molti per prendere una decisione, in molti per osar pensare o parlare. Oggi più che mai, guai all'isolato!

L'individuo, preso nella rete complicata dei nostri legami sociali non sfugge ad una maglia che cominciava a serrarlo, se non per imprigionarsi immediatamente in un'altra.

Digitized by Google

Iniziativa e responsabilità vanno di pari passo. L'eclisse dell'iniziativa individuale trae seco l'eclisse del sentimento della responsabilità. La caratteristica delle anime contemporanee è l'orrore della responsabilità personale; è il desiderio di sommergere questa responsabilità personale nella responsabilità collettiva.

Responsabilità collettiva! La frase è strana. È stata inventata da certi moralisti certo in corrispondenza con la mentalità che or ora abbiamo indicata. Quanto a noi, quella frase ci ferma. Non ne vediamo chiaramente il senso. Non v'è altra responsabilità che quella personale, che quella che è portata da un *io*. Si può essere responsabile di sè e per sè. Ma che cos'è la responsabilità di un essere anonimo, di una folla, di un'amministrazione, d'un *corpo*, d'un *clan* mondano? Non bisogna confondere responsabilità collettiva e responsabilità suddivisa. Quest'ultima espressione può essere compresa. In certi casi, una responsabilità suddivisa è possibile perchè è suscettibile di essere ripartita fra le persone che hanno partecipato all'atto. Per esempio, vien commesso un furto. Se ne sanno le circostanze e i particolari. Si sa chi fu l'istigatore, chi sorvegliò le vicinanze, chi effettuò la scalata o l'effrazione, chi fu il ricettatore. In questo caso si può parlare di responsabilità, perchè la parte d'iniziativa di ognuno, e quindi la sua parte di responsabilità, possono essere determinate. Assai diverso è il caso quando si tratta di una folla, di un corpo costituito, di un *clan* mondano, oppure quando si tratti di quelle mille influenze sociali anonime, fugaci, inafferrabili, e nondimeno tenaci e onnipotenti, che formano in un dato momento ciò che si chiama l'opinione. In tal caso cerchereste inutilmente di fissare delle responsabilità; in tal caso non c'è che una responsabilità anonima, ossia una responsabilità nulla. E si ha l'ideale caro alla fiacchezza contemporanea: *l'Impunità del gruppo*. L'impunità del gruppo copre la furfanteria degli individui.

Digitized by Google

Poichè non bisogna lasciarsi ingannare da questa espressione: un gruppo. Un gruppo è un'astrazione. In ogni gruppo, vi sono coloro che conducono e coloro che si lasciano condurre; coloro che danno delle parole d'ordine e coloro che le seguono. Nel nostro stadio di civiltà, che il Sighele chiama sì bene « stadio ipocrita », e ch'egli oppone alla criminalità violenta delle epoche anteriori, coloro che conducono i gruppi cercano di non compromettersi. Amano rimanere nell'ombra.

A dire il vero, la distinzione fatta dal Sighele fra l'età della Violenza e l'età dell'Astuzia è forse troppo assoluta. Si può evocare come tipo di epoca intermedia il Rinascimento italiano, e ricordarsi per esempio di quel principe Colonna di cui il Beyle abbozzò la figura nell'*Abbesse de Castro* e che dava come parola d'ordine ai suoi soldati di non dire mai la verità, in nessuna circostanza, nemmeno quando essi non sospettassero l'utilità della menzogna.

Non è men vero, all'ingrosso, che fra noi la mentalità di gruppo, favorita dalla moltiplicazione e dalla crescente complicazione dei circoli sociali, è caratterizzata da un crescente bisogno di dissimulazione, da un orrore pel colpo diretto che smaschera il tiratore, da una simpatia per l'ipocrisia e il farisaismo di gruppo.

In ciascun gruppo c'è una certa quantità disponibile di cattiveria umana, una certa quantità di crudeltà virtuale, di disposizioni latenti alla derisione, alla calunnia, alla denigrazione, all'aggressione non palese.

Quest'energia speciale tende, come ogni energia, a scorrere e a svolgersi secondo la linea della minima resistenza. Essa investe per istinto l'essere debole e senza difesa, come la goccia d'acqua scorre secondo il pendio più facile. Ciò è visibile in tutti i gruppi, piccoli o grandi, duraturi o transitorii.

Digitized by Google

Si ricordi la *table d'hôte* della pensione Vauquer, in Balzac, e gli scherni che si concentrano su papà Goriot. Si ricordi anche, nella novella di Maupassant intitolata *L'Eredità*, i sarcasmi a getto continuo degli impiegati del ministero contro il vecchio Savon. È raro vedere un gruppo che non si elegga una vittima di questo genere. V'è in ciò qualche cosa di simile a ciò che avviene fra gli animali domestici, quando si vede tutto un pollaio avventarsi contro un pollo malato per finirlo a colpi di becco.

Ebbene: il talento del capo di un gruppo, nel nostro stadio di criminalità non palese consiste nell'afferrare, nel canalizzare e nel dirigere secondo i propri interessi o i propri rancori quella forza speciale che è la malvagità di gruppo. Questa è la tecnica che è in fondo a tutti gli scherni concertati, a tutte le delazioni, a tutti i sordidi intrighi, a tutte le stupidità cattive, a tutte le quarantene sociali, a tutti i calci d'asino al merito vero, facilmente osservabili nei corpi, nei *clans* e nelle consorterie d'ogni genere. D'altronde, nella società, il *debole* non è necessariamente debole intellettualmente o moralmente. È semplicemente l'isolato, l'indipendente, oppure il sincero, molto superiore, nella maggior parte dei casi, a coloro che aizzano intorno a lui gli sghignazzamenti gregarii.

Contro l'isolato, il capo di gruppo ipocrita ha buon giuoco. Egli dirige a colpo sicuro contro di lui la malvagità o la viltà del gruppo. Quanto a lui, rimane fra le quinte, coperto dall'anonima complicità degli altri.

La criminalità di gruppo vuole l'impunità e l'ottiene con sicurezza. Tuttavia, se l'isolato osa, in un dato momento, ribellarsi contro il gruppo, questo finge l'indignazione e intona il noto coro: « Questo animale è assai cattivo; quand'è assalito si difende ».

Per privilegio speciale, un gruppo deve sfuggire alle conseguenze dei suoi malefizii. Esso vuol essere

Digitized by Google

vile e feroce impunemente. Quando si sono accaniti contro un individuo, gli odii di gruppo non vogliono lasciare ch'egli si rialzi. Anche quando sembra non abbia nulla da temere dall'individuo che ha annientato, il gruppo prevede sempre delle possibili rappresaglie.

Esso applica istintivamente il precetto di Macchiavelli, secondo il quale « bisogna finire i feriti senza pietà, affinchè essi non sorgano guariti e atti a nuove battaglie. Per quanto un vinto sia mediocre, la sua collera è sempre da temere; perciò l'esterminio è necessario ».

I gruppi esercitano oggi la vera onnipotenza. « Il potere di tutti non fa conti con nessuno » dice in un suo libro Balzac (1). Ora, nell'epoca nostra il potere di tutti è il potere dei gruppi. Infatti, tutti sono imbrancati. Quindi, si può applicare alla politica dei gruppi il motto di Casimir Périer: « Ogni potere è una cospirazione permanente » (2). Oggidì, siccome il potere risiede nei gruppi, si può dire che ogni gruppo è una cospirazione permanente. È una cospirazione contro la libertà degli individui, contro l'originalità delle coscienze individuali.

Tale è l'impunità di gruppo. Questa vigliaccheria collettiva è veramente in germe nella natura umana. Il Sighele nota che i fanciulli, quando sono in molti, diventano più cattivi e più crudeli... « La birichinata un po' ardita, il piccolo furto, la scalata d'un muro che nessuno avrebbe osato effettuare o anche soltanto meditare da solo, son cose ch'essi pensano e fanno quando sono molti insieme. Noi stessi, uomini, dobbiamo riconoscere che se c'è un caso in cui possiamo mancare alle leggi della delicatezza o a quelle della pietà, è

(1) Balzac. Prefazione a *Catherine de Medicis*.
(2) Citato da Balzac. Prefazione a *Catherine de Médicis*.

Digitized by Google

appunto quando siamo in molti. Poichè allora si desta in noi il coraggio del male (1) ». Ma questa disposizione naturale è rafforzata dalle particolarità della nostra condizione sociale. In primo piano si può osservare la influenza dello spirito funzionaristico. Tolstoi dà un bell'esempio dell'irresponsabilità d'un funzionario. È alla fine della seconda parte di *Risurrezione*. Molti forzati partenti per la Siberia sono morti pel caldo eccessivo e anche per l'imprevidenza dei funzionari incaricati di regolare la partenza. Ma la responsabilità di questo incidente non ricade su nessuno. Ognuno dei funzionari è coperto da un ordine ricevuto. D'altronde, in quella circostanza i diversi funzionari son meno preoccupati di soccorrere coloro che soffrono, che di compiere le formalità della registrazione dei decessi, e di mettere in salvo la loro responsabilità. Le nostre amministrazioni hanno visto perfettamente i vantaggi dell'anonimato. Le decisioni vengono prese sempre meno dagli individui; vengono prese, apparentemente, da comitati, da commissioni, ossia da entità press'a poco anonime e irresponsabili.

L'impunità di gruppo è un fatto sociale significativo e poco rassicurante. È un sintomo di rimpicciolimento intellettuale e morale, è un indizio di una minima intensità di vita. È una forma di umanità diminuita. Guyau mise in luce la nobiltà di questo sentimento: l'*Amore del rischio*, e Nietzsche celebrò in termini magnifici l'uomo che *può fare delle promesse*, l'uomo che sa essere sè stesso, che può contare su sè stesso e sul quale si può contare.

Qui come altrove, l'assorbimento nel collettivo abolisce il valore della individualità. I gruppi sono un nulla fluido, una viltà inconsistente.

Il nostro stato sociale esclude dunque assolutamente la nobiltà della responsabilità personale? Lo

(1) Sighele. *Psychologie des Sectes*, pag. 215.

Digitized by Google

spirito gregario è dunque destinato a soffocare ogni responsabilità ed ogni valore?

Oggidì, se nel funzionarismo, nei corpi costituiti e nelle amministrazioni l'individuo è forzatamente diminuito, se è destinato a sommergere la sua pallida personalità e la sua sfuggente responsabilità nell'anonimato, è almeno possibile, all'uomo indipendente, di correre dei rischi. Tale è il caso dell'industriale, dell'ingegnere, dell'artigiano, dell'artista, del colonizzatore, dello scienziato, dello scrittore, del pensatore. Ma bisogna distinguere, qui, il rischio economico dal rischio morale.

Molti osano correre il rischio economico. Pochi osano correre il rischio morale, cioè entrare in conflitto coi pregiudizi dell'opinione gregaria, con la mentalità di gruppo, con la paura di gruppo, generatrice della morale.

Che cosa diventerà domani il sentimento dell'iniziativa individuale e della responsabilità personale? Questi sentimenti si concilieranno col trionfo del solidarismo e del socialismo?

Il Gide, apostolo del solidarismo, ha tentato una conciliazione originale dell'idea di responsabilità personale coll'idea di solidarietà. Secondo lui, la solidarietà, lungi dall'abolire il sentimento della responsabilità personale lo esalterà. « Ciò che forma l'individuo, egli dice, è quella responsabilità che la solidarietà esalta, dando all'uomo la coscienza di essere responsabile, non solo del proprio destino, ma anche di quello degli altri. Quale gravità assumeranno i nostri atti, quando noi saremo penetrati di questo pensiero! i re sono grandi unicamente perchè sono responsabili; come i re, anzichè l'*io* individualistico, pronunceremo il *noi* sovrano in un regime di solidarietà, poichè equivale ad esser re il sapere che si hanno nelle mani i destini d'un gran numero d'uomini e che ognuno

Digitized by Google

dei nostri gesti si ripercuote, molto al dilà degli orizzonti visibili, in lunghe ondulazioni di sofferenza o di gioia (1) ».

Queste parole sono belle. Ma bisogna distinguere qui la solidarietà economica e la solidarietà morale. Mediante la solidarietà economica, l'individuo può liberamente associarsi ai suoi simili ed aiutarli come è aiutato da loro. Ma nella solidarietà morale egli è troppo spesso passivo, soffocato da egoismi vergognosi ed ipocriti ai quali è invitato a dare tutto sè stesso.

Vediamo anche, da ciò, qual posto potrà conservare nel socialismo il sentimento della responsabilità personale. Il socialismo ha l'immenso vantaggio, annientando le ipocrite solidarietà borghesi, di liberare le iniziative individuali, di annientare i *clans* grotteschi che attualmente soffocano l'iniziativa e nascondono la responsabilità personale. Ma bisogna che esso non sostituisca a quelle solidarietà altre solidarietà oppressive o ipocrite. Un socialismo statista, un socialismo funzionaristico ed amministrativo, più o meno ricalcato sulle nostre amministrazioni attuali, soffocherebbe la responsabilità come l'iniziativa individuale e sarebbe la morte della cultura. Ma c'è posto per un socialismo penetrato d'individualismo, che salvaguarderebbe la libertà dell'individuo in tutte le forme della sua attività, fuori dal còmpito economico che egli avrebbe liberamente assunto. Sotto qualsiasi regime sociale, l'individuo non deve mai *darsi* interamente. Deve sempre riservarsi qualche cosa — il meglio — di sè stesso; deve sfuggire, nella misura del possibile, all'*arruolamento* sociale; deve essere sè stesso e avere orrore di quella forma di umanità infiacchita che è l'Impunità di gruppo.

(1) Ch. Gide. Conferenza tenuta al Circolo degli studenti liberali di Liegi, il 3 maggio 1901.

Digitized by Google

X.

La teleologia sociale e il suo meccanismo.

L'idea di finalità è la cittadella del Dogmatismo sociologico. Tutti coloro che fanno della società una entità anteriore e superiore agli individui professano, esplicitamente o non esplicitamente, una teleologia sociale. Essi riprenderebbero volentieri, generalizzandolo ed estendendolo all'intera vita sociale, l'aforisma che serve di motto al libro capitale d'Ihering: *Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechtes.*

L'idea di finalità è una forma vuota. Appunto perciò i sociologi hanno introdotto in questa forma un contenuto variabile. Alcuni hanno detto che il fine della Società è il compimento della volontà di Dio; altri, che è il trionfo dell'idea nel mondo; altri ancora, che è il progresso della Specie, oppure l'Armonia generale e la Felicità universale, ecc.

Noi non ci proponiamo di discutere particolareggiatamente queste diverse concezioni della finalità sociale. Infatti esse presuppongono una domanda come questa: — Esiste una finalità sociale?

Per rispondere a quest'ultima domanda tenteremo di rintracciare le leggi secondo le quali si svolse in

Digitized by Google

fatto l'evoluzione sociale. A parer nostro, il solo lato scientificamente osservabile della finalità è il lato meccanico di essa.

Dobbiamo risalire fino alle prime epoche della vita degli uomini in società. In quelle epoche possiamo cogliere i primi rudimenti e i primi saggi del meccanismo sociologico da cui uscirà lentamente l'idea di una teleologia sociale.

Noi crediamo col Ferrero che la prima legge di questo meccanismo sia soltanto la legge d'Inerzia mentale, col suo corollario, la legge del minimo lavoro. L'inerzia mentale è un dato psicologico che si è vanamente voluto contestare. L'uomo, specialmente l'uomo dell'umanità primitiva, ha una tendenza a servirsi dei procedimenti mentali che gli costano la minima fatica. « Tutta l'evoluzione sociologica, dice il Ferrero, ci prova che questa legge del minimo sforzo regola l'attività psichica dell'uomo. Tutte le istituzioni sociali un po' complesse che i popoli civili posseggono non furono create in un sol pezzo e in una volta sola; furono create a poco a poco, da numerose generazioni, ognuna delle quali portò la sua piccola innovazione; e tutte addizionate formarono col tempo le istituzioni attuali, quali sono nella loro estrema complessità. È dunque una complessità che si compone di una grandissima somma d'invenzioni piccole, ognuna delle quali necessitò uno sforzo mentale piccolissimo (1) ».

Il Ferrero prende come esempio i moderni Ministeri di Stato, una delle istituzioni più complicate della nostra vecchia civiltà. Dimostra come i più alti funzionari di Stato, civili e militari, non fossero, in origine, altro che dei servitori addetti alla persona del re, incaricati del suo servizio personale; come questi

(1) G. Ferrero. *Les lois psychologiques du Symbolisme* (Paris, Alcan) pag. 18.

Digitized by Google

servitori poterono essere, accidentalmente e in caso d'urgenza, incaricati di certi affari pubblici; e come, infine, complicandosi sempre più tali affari, l'accidentale e il provvisorio divennero definitivi.

Il Ferrero rintraccia allo stesso modo la genesi dell'idea dello stipendio del funzionario, idea che oggi sembra tanto naturale nelle nostre società burocratiche.

Non si deve credere d'altronde che nei loro tentativi per risolvere col minimo lavoro possibile i problemi dell'esistenza, gli uomini abbiano mirato immediatamente al meglio, al più finito, al più comodo, al più perfetto. Essi sceglievano il mezzo più proprio per risparmiare della fatica, anche se questo rimedio era passeggero, anche se era bilanciato da inconvenienti o da pericoli, anche, talvolta, se complicava anche di più i mali che doveva far scomparire. Perciò appunto l'evoluzione sociale si svolse a piccole scosse successive e per via di piccoli progressi. Tutto avvenne mediante piccoli adattamenti parziali, nulla affatto coordinati in origine, e mediante piccoli espedienti sempre imperfetti e provvisori. Il Ferrero ha applicato questo modo di vedere alla genesi degli innumerevoli simboli che popolano la vita sociale dell'uomo. In un altro ordine d'idee, Michele Bréal spiegò colla stessa legge del minimo lavoro le trasformazioni del linguaggio. Criticando le opinioni di Ampère circa il passaggio dalle lingue sintetiche alle lingue analitiche, l'autore della *Sémantique* dice: « Così, sarebbe per riparare delle rovine, per rimediare a un male, per uscire dalla confusione, che si sarebbero inventati dei procedimenti nuovi. Presentar le cose in questo modo equivale a non riconoscere la vera successione dei fatti, a rendere inintelligibile la storia delle lingue. In realtà, non si ebbero da riparare delle rovine. Non si tratta, qui, che di fare intervenire la legge di *specialità*, forma della legge del minimo sforzo. Una tendenza dello spirito

Digitized by Google

che si spiega col bisogno di chiarezza è il sostituire degli esponenti invariabili, indipendenti, agli esponenti variabili, asserviti. Si ha così una tendenza conforme allo scopo generale del linguaggio, che è di farsi comprendere colla minima spesa, ossia con la minor fatica possibile (1) ».

Il Berthelot ha dimostrato, ugualmente, attraverso quale serie di tentativi, di ricerche parziali e incoerenti, la chimica moderna sia uscita dall'alchimia. Risulta dai suoi studi che i primi scienziati non avevano affatto l'idea di *legge* scientifica e quindi non facevano affatto degli esperimenti *per* trovare le leggi; ma appunto dai loro tentativi e dai loro esperimenti uscì l'idea di legge.

È inutile insistere su questo punto. Alla radice di tutte le innovazioni e di tutte le trasformazioni su tutti i dominii dell'attività sociale, la sola legge che si lasci afferrare è quella dell'inerzia mentale e del minimo lavoro. Questa legge è assolutamente istintiva e le disposizioni che essa ispira sono adattate alla difficoltà immediatamente urgente. La pigrizia mentale lega anzitutto l'uomo al presente e lo mantiere nel circolo strettissimo delle contingenze del momento.

Ma questo primo modo di attività psicologica non ha tardato a trasformarsi, sotto l'influenza dei risultati già ottenuti.

In origine, l'uomo ha una cerchia di previsione e di calcolo assai ristretta. Il suo atto non ha conseguenza che per lui stesso e per gli altri uomini che formano il suo *entourage* immediato: la sua famiglia, la sua tribù. Ma più tardi i circoli sociali si allargano. Le relazioni sociali si complicano. Man mano che le conseguenze dell'atto di un individuo abbracciano un maggior numero di uomini e si estendono

(1) Michel Bréal. *Essai de sémantique*, pag. 13 e 14.

Digitized by Google

ad un avvenire più lontano, il campo della previsione e del calcolo di quell'individuo si accresce. Nello stesso tempo, coll'esercizio, quel calcolo si precisa. L'individuo si trova, è vero, in presenza di problemi più complicati; ma ha a sua disposizione, per risolverli, un maggior numero di esperienze passate, di casi analoghi già risolti, e una maggiore abilità acquisita. Allora, l'uomo non si ferma più all'utilità sociale immediata; giunge all'idea di una utilità più larga, in vista della quale i risultati già ottenuti possono servire come mezzi. In tutto, egli concepisce una utilità non soltanto presente, ma futura e lontana, che dipende da lui rendere più o meno completa e più o meno bene adattata ai suoi bisogni e a quelli del suo gruppo. È così che la prima legge psicologica assolutamente istintiva dell'inerzia mentale e del minimo lavoro si trasforma nella legge ben nota agli economisti: la legge del *massimo di effetto*, o, per essere più precisi, la legge del *massimo degli effetti ottenuto col minimo dello sforzo.*

Questa legge caratterizza degli stati sociali già più avanzati.

Questa legge non è più istintiva come la legge dell'inerzia mentale. Essa non è più semplicemente l'espressione dell'istinto di pigrizia tanto forte nell'umanità primitiva; essa segna un risveglio dell'umore energico, prima soffocato dall'umore pigro. E quell'umore energico si fortificherà e si manifesterà in maniera crescente negli stadii superiori della evoluzione umana.

Questa seconda legge presenta caratteri opposti a quelli della prima. Essa è voluta, invece di essere istintiva, è nata dai nostri sforzi, invece di essere naturale; agisce in modo durevole e sistematico, invece di essere intermittente. Non è più puramente meccanica, ma teleologica, nel senso psicologico della parola, ossia implica una rappresentazione almeno vaga degli

Digitized by Google

scopi da raggiungere e di una subordinazione degli scopi, gli uni agli altri. Qui l'idea della divisione del lavoro e quella della legge della facilità crescente del lavoro appaiono in un modo preciso nella coscienza sociale.

Quali sono le conseguenze di questa nuova legge?

Tali conseguenze sono doppie. Consistono da un lato nella crescente mediatizzazione e dall'altro lato nella depersonalizzazione crescente dei valori sociali.

I valori sociali, da immediati che erano in origine, tendono a mediatizzarsi sempre più e ad allontanarsi dall'individuo. Questo non ha più cercato la soddisfazione immediata dei suoi appetiti; ma ciò che poteva servirgli come mezzo per procurarsi questa soddisfazione. Alla fine, tale mezzo è divenuto per sè stesso uno scopo. La ricchezza, le comodità, la potenza, la scienza, sono valori mediati. E col procedere della evoluzione si mediatizzano sempre più. La ricchezza non vien più ricercata per soddisfare i bisogni o per procurarsi dei godimenti; vien ricercata per sè stessa.

Contemporaneamente a quello della mediatizzazione, si accentua il fenomeno della depersonalizzazione crescente dei valori. I valori portano sempre meno la viva impronta dell'individuo che li ha creati o ne gode. La proprietà si depersonalizza. Il legame dell'individuo alla sua proprietà diventa sempre più astratto e lontano. V'è qualcosa di più impersonale delle azioni di una miniera d'oro o di diamanti che si negoziano in Borsa, talvolta senza che i venditori e i compratori sappiano nemmeno dov'è situata la miniera?

Il lavoro si depersonalizza. All'organizzazione familiare del lavoro è successo il lavoro nell'opificio; poi, gli è successo il macchinismo della grande industria, che fa dell'individuo un semplice *braccio* in un meccanismo impersonale.

L'arte, la quale non è che la forma superiore del

Digitized by Google

lavoro, si depersonalizza essa pure. I processi industriali sostituiscono l'ispirazione e il gusto individuali. L'operaio del medio evo poteva essere un artista. Lo schiavo del macchinismo moderno non può più esserlo.

Anche la letteratura si depersonalizza. Essa va eliminando sempre più l'ispirazione individuale. Trae le sue ispirazioni, forzatamente superficiali, dalle correnti effimere della vita politica e sociale, dalla moda, dalla voga, dal gusto delle folle. Perciò appunto essa produce spesso delle idee impersonali, piatte e senza rilievo come vecchie monete logore.

Nel dominio morale, avviene la stessa cosa. L'uniformità tende a prevalere. Il grande valore moderno, il denaro, domina su tutta la morale dei paesi industriali di borghesia plutocratica. Non vi sono più, negli uomini, sfumature del sentimento morale o della concezione della vita. La morale tende ad essere dovunque la stessa morale plutocratica, tutrice in fondo, come dimostrò il Menger, degl'interessi economici dei più potenti. Nulla, in realtà, di più impersonale e di più monotono della morale plutocratica borghese in tutti i paesi; nulla di più terra terra, di più insipido, delle logore menzogne sulle quali essa è fondata, e delle parole d'ordine dovunque ripetute con la stessa assenza di convinzione e la stessa obbligatoria ipocrisia.

Qui appare, sotto il suo aspetto moderno, l'eterna antinomia dell'individuo e della collettività.

La legge del *maximum* di effetto utile e della facilità crescente del lavoro industriale favoriscono il bene della società; ma producono d'altra parte certe conseguenze che rendono schiavo e diminuiscono l'individuo. La legge del *maximum* di effetto utile e della divisione del lavoro, applicata a dei circoli sociali sempre più larghi, a delle estensioni di territorio sempre più vaste, a delle imprese che abbracciano tempi più lunghi e guadagni a più lunga scadenza, produce un aumento

Digitized by Google

enorme della ricchezza umana, una pletora industriale che ha trovato la sua formola nella teoria di certi economisti i quali non hanno esitato a sostenere che la ricchezza non è fatta per gli uomini, ma che gli uomini sono fatti per la ricchezza.

L'universo è divenuto un'immensa *macchinofattura*, nella quale la divisione del lavoro venne applicata alle nazioni del globo come è applicata agli operai di un'officina.

Ma qual'è la condizione dell'individuo? Abbiamo detto. L'individuo tende sempre meno a concentrare in sè il godimento armonico ed integrale dei valori sociali, estetici e morali. Esso non è più un uomo completo. C'è rottura della sua unità funzionale. L'individuo non è più che una ruota in un meccanismo; è una macchina per produrre dei valori, non più un consumatore artista, intelligente e delicato di tali valori. Fuori da lui, i valori sociali sono dissociati e disintegrati, per effetto della loro estrema mediatizzazione. Tale disintegrazione si ripercuote in lui. C'è anarchia nella scala sociale dei valori ed anche nelle anime individuali.

Tali sono gli effetti sociali e individuali dell'applicazione ad oltranza della legge del *massimo degli effetti utili*. Gli effetti sociali sono la disorganizzazione e le crisi economiche. Gli effetti sull'individuo sono ugualmente funesti, o anche più funesti.

In tale situazione, l'individuo vuol dare una nuova direzione alla sua attività, alle sue credenze e ai suoi desiderii.

Egli vuol sfuggire alla uniformità industriale e ritornare alla diversità estetica. Se questo ritorno non avverrà, si avrà la morte della nostra industria, che divorerà sè stessa, della nostra arte e di tutta la nostra cultura. Così, la transvalutazione dei valori tende ad avvenire spontaneamente, e così vuole instaurarsi una teleologia sociale nuova.

Digitized by Google

Una terza legge sociale tende ora a manifestarsi nel mondo moderno: non è più la legge del massimo degli effetti utili per l'accrescimento della *ricchezza sociale*, ma *la legge dell'organizzazione dell'attività umana in vista di una vita individuale più armonica e più ardente*.

Già la questione si è imposta nel dominio dell'industria. Non sarebbe possibile sfuggire, almeno in parte, al macchinismo? Un procedimento tecnico — per esempio l'utilizzazione delle cascate d'acqua pel trasporto della forza — non potrebbe strappare l'uomo alla schiavitù industriale e restituirlo a sè stesso? Certi economisti opposero così al carbone nero il « carbone bianco ». « Una forza che può essere distribuita a domicilio, dice il Gide, (e tale è il caso pei lavoratori della seta a Lione) non induce più alle agglomerazioni compatte; tende piuttosto a richiamare la città verso la montagna e verso i fiumi; ed è nello stesso tempo produttrice di bellezza. L'acqua non è più una cosa di lusso come il carbone; si fa piccola per portare la forza fin sotto alla lampada dell'operaio, affinchè egli possa lavorare in mezzo ai suoi. Un tale mutamento non si ripercuoterà forse nelle anime di quanti se ne servono? Nell'età del carbone, concludeva il Gide, in questo secolo XIX tanto turbato, tanto omicida, non vedremo succedere un secolo XX più calmo, nel quale, secondo la visione di Stuart Mill, si vedranno diminuire i guadagni e l'attività economica contemporaneamente a quella impetuosità senza gioia che caratterizza la ricerca della ricchezza? (1) »

Nel campo artistico, si è imposta la stessa questione. La benedizione dell'arte, secondo la formola di William Morris, consiste nel *rendere lieto il lavoro e*

(1) Ch. Gide. *La houille noire et la houille blanche*, conferenza agli studenti in legge di Liegi (4 maggio 1901).

Digitized by Google

fertile il riposo. Col macchinismo ad oltranza, questo ideale non può essere raggiunto. Ma l'abolizione o la diminuzione del macchinismo creerà all'arte altre condizioni. « Io credo, dice William Morris, che il macchinismo andrà sviluppandosi, avendo per scopo l'economizzare il lavoro degli uomini fino a tanto che la massa ottenga una quantità di tempo effettivamente libero che basti a renderla capace di apprezzare il piacere di vivere; ossia fino a quando essa abbia ottenuto tale dominazione sulla natura da non aver più da temere la carestia come una punizione al non lavorare più che abbastanza. Quando gli uomini saranno giunti a ciò, si trasformeranno certamente, e cominceranno a scoprire quello di cui hanno veramente bisogno. Scopriranno in breve che quanto meno lavoro facessero (voglio dire lavoro senz'aggiunta di arte), tanto più sarebbe desiderabile abitare sulla terra. Quindi, essi lavoreranno sempre meno, fino a quando l'umore energico li spinga di nuovo: ma allora la natura, avendo avuto sollievo dal rilassarsi del lavoro umano, ricupererà la sua antica bellezza e insegnerà agli uomini la vecchia storia dell'arte. E poichè la carestia artificiale, prodotta dal lavoro degli uomini a vantaggio di un padrone, e che oggi consideriamo come spontanea, sarà da molto tempo scomparsa, essi saranno liberi di agire a modo loro e metteranno da parte le loro macchine in tutti i casi in cui il lavoro manuale sembrerà gradevole o desiderabile. E infine in tutti i mestieri che richiedono produzione di bellezza si cercherà la comunicazione più diretta fra la mano dell'uomo e il suo cervello. E vi saranno così molte occupazioni, come i lavori agricoli, in cui l'esercizio volontario dell'energia sarà giudicato tanto delizioso, che gli uomini non penseranno nemmeno vagamente a cederne il piacere alle mascelle di una macchina (1) ».

(1) William Morris, *Les buts de l'art* (*Mercure de France*, ottobre 1901).

Digitized by Google

Già attualmente, c'è una tendenza ad avvicinare l'uno all'altra il mestiere e l'arte, a risuscitare il tipo scomparso dell'operaio-artista. In Inghilterra, per l'impulso dato da William Morris, da Walter Crane e da Sydney Webb; in Francia, per l'influenza di artisti quali Armand Point, ed anche in Germania, tale tendenza si accentua e produrrà forse ottimi risultati. Il vero segreto della felicità consiste forse nell'avvicinare all'individuo i valori economici e sociali e nell'abbellirli col godimento estetico. Bisogna saper fermarsi al minuto presente, ed essere, come dice Nietzsche, « un buon vicino delle cose vicine ». « Bisogna, dice ancora W. Morris, prendere un interesse naturale a tutti i particolari della vita quotidiana dando loro rilievo per mezzo dell'arte, invece di affidarne l'esecuzione a degli schiavi disprezzati e di ignorarli ».

Come si vede, la tendenza che si delinea nell'ora attuale è quella che consiste nello *smediatizzare i valori e nell'avvicinarli all'individuo*. Questa tendenza non è forse definitiva; e probabilmente non esiste alcuna tendenza definitiva. Ma è quella che forse, attualmente, ha maggiori probabilità di prevalere.

Questa rapida occhiata alla evoluzione sociale ci permette di constatare che tale evoluzione è passata per tre stadii, caratterizzati da tre leggi distinte: — 1° legge dell'inerzia mentale e del minimo lavoro; — 2° legge dell'attività diretta verso il massimo di utilità sociale; — 3° legge dell'attività diretta verso il massimo di vita e di bellezza individuali.

Da questa stessa evoluzione sociale escono le finalità sociali. Esse non acquistano coscienza di sè stesse se non quando sono già realizzate o almeno in via di realizzazione.

Tali sono i termini ai quali si riduce la teleologia sociale osservabile e verificabile. La sola molla di questa evoluzione consiste secondo noi negl'istinti anzi-

Digitized by Google

tutto, e poi nei sentimenti-forze e nelle idee-forze che ispirarono le iniziative individuali e le imitazioni alle quali esse diedero luogo. Chi vede oggi i risultati giganteschi di questi miliardi di azioni infinitesimali accumulate, e si domanda d'onde venga la logica che sembra presiedere all'azione di quelle formidabili forze sociali, somiglia a quel selvaggio di cui parla Schopenhauer (1).

« Vedendo la schiuma sorgere in getto continuo da una bottiglia di birra sturata allora, quel selvaggio si domandava con sorpresa, non già come la schiuma uscisse, ma come si fosse potuto introdurla. Così noi supponiamo che la finalità sia stata messa nelle opere della natura per la stessa via ch'essa segue per uscire ai nostri sguardi. Il nostro stupore teleologico può dunque essere paragonato anche all'ammirazione suscitata dalle prime opere della stampa, in coloro che, supponendole dovute alla penna, ricorrevano poi, per spiegare il miracolo, all'intervento di un demonio ». Ma chi considera l'azione delle energie individuali sotto la semplice legge del meccanismo psicologico umano, colui che segue tali lente azioni psicologiche nel corso dei secoli, riconosce che i principii generatori della teleologia sociale non devono esser cercati altrove che negl'istinti e nelle convenienze degli individui.

Da ciò, sembrano emanare le conclusioni seguenti:

La teleologia sociale, in ciò che ha di scientificamente osservabile, non sembra avere nè uno scopo unico, nè un senso immutabile.

Non esiste bene sociale assoluto, come non c'è valore sociale assoluto. L'ipotesi d'un valore morale asso-

(1) Schopenhauer, *Le Monde comme volonté*, etc. T. III. *De la Téléologie*, pag. 141.

Digitized by Google

luto delle società, che conferirebbe loro una specie di sacro diritto all'esistenza, è un'invenzione di teleologi scolastici dominati dalla preoccupazione di legittimare tutto in nome del principio sociale. Senza contare che occorre una forte dose di disinvoltura o d'ipocrisia per scoprire nelle nostre società delle qualità di moralità, di sincerità, di giustizia e di bellezza morale degne di conferir loro un diritto assoluto all'esistenza, possiamo domandarci che cosa diventerà questo valore assoluto nel giorno evidentemente ineluttabile in cui le ultime società umane scompariranno. Da ciò si può ugualmente concludere la vanità dei dogmatismi teleologici fondati sul valore superiore della specie. I partigiani della religione della Specie dicono all'individuo: « Tu non sei nulla: la specie è tutto: essa è la tua ragione di essere e il tuo fine ». Ma perchè l'individuo sarebbe fatto *per* la specie, la quale dopo tutto non è altro che una somma d'individui, ed è, in fondo, effimera quanto l'individuo? « Affinchè tutto ciò che accade necessariamente e sempre da sè, senza alcun fine, appaia d'ora innanzi come fatto in vista di un fine, — dice Nietzsche, — il maestro di morale s'impone come maestro dello scopo della vita. Ma a lungo andare, il *riso*, la ragione e la natura hanno finito col rendersi maestri di teleologia. La breve tragedia ha sempre finito col divenire la eterna commedia dell'esistenza, e il mare « dal sorriso innumerevole », per parlare con Eschilo, finirà col coprire con le sue onde la più grande di quelle tragedie (1) ».

Non vi è teleologia sociale, nè logica sociale che sia rettilinea. Non vi è *una* teleologia sociale; vi sono delle teleologie sociali. Ve ne sono in numero uguale a quello dei piccoli gruppi sociali, in numero uguale

(1) Nietzsche, *La gaia scienza*, Lib. 1, § 1.

Digitized by Google

a quello degli individui. Infatti, nella storia dell'umanità, ciò che si chiama il bene e il male sono valori mobili, inafferrabili, incessantemente svanenti e rinascenti. Il bene ed il male si mescolano e si implicano uno nell'altro. La parte sostenuta dagli istinti, detti cattivi, anche dalla crudeltà, dalla barbarie, dall'istinto di tortura, è incontestabile nell'educazione morale dell'umanità. Si leggano le pagine che Nietzsche dedica a questo argomento nella *Genealogia della Morale*. Fu soltanto sotto il pungolo delle torture e della ferocia, che il sogno pesante e confuso dell'umanità si mutò in una memoria precisa, vivace, virile. Quelle pagine di Nietzsche sono indimenticabili. E una visita ai monumenti di antica ferocia legale, alle segrete del Monte San Michele, per esempio, o alla Camera delle torture del castello di Norimberga, dà loro una fremente illustrazione. Anche oggidì, solo in apparenza la ferocia sembra scomparire. Mirbeau ha curiosamente simboleggiata questa verità nel suo *Giardino dei supplizi*. Da noi, l'antica sete di torture altrui è sostituita dalla ferocia ipocrita, dal fiele delle conversazioni mondane, dal colpo alle spalle, vile e traditore, assestato da qualche briccone corretto.

Ciò che noi chiamiamo bene e male, sembrano essere, dunque, fattori eterni e necessari della evoluzione sociale. È questo, ciò che Hartmann chiama la teleologia sociale incosciente oppure l'idea provvidenziale incosciente. « Per chi sia familiarizzato con questa concezione storica, egli dice, non può esservi alcun dubbio sul fatto che le conseguenze utili del male entrino in una legge generale storica; che gli uomini non vedano, se non raramente e oscuramente, a quale scopo lavorano, e che gli scopi ai quali essi pensano di lavorare come una volontà pienamente cosciente non si mutino, fra le loro stesse mani, nel loro contrario. È ciò che si potrebbe chiamare l'ironia storica, conseguenza

Digitized by Google

delle astuzie dell'idea incosciente. Tutta la storia, nelle sue grandi linee come nei suoi piccoli particolari, è piena di questa ironia (1) ». Noi sottoscriviamo pienamente a queste parole di Hartmann, come espressione della mobilità del bene e del male, senza ammettere, tuttavia, l'ipotesi di una finalità incosciente che presieda ai giuochi di codesta mobilità dei contrarii.

Infine, l'evoluzione sociale non ha senso rettilineo come non ha uno scopo definito. Invano le si assegna talvolta un orientamento, sia pure vago, verso una crescente armonia destinata a divenire un giorno armonia universale.

La lotta fra i partigiani della divisione e della opposizione e quelli dell'adattamento e dell'armonia, è una questione senza oggetto. Si domanda: dei due termini, accordo e lotta, opposizione e armonia, qual'è il termine fondamentale e destinato ad essere vittorioso alla fine? Problema insolubile e, in fondo, scolastico. Non si può dare un valore sociale assoluto ad uno dei due termini, dato che non esiste alcun valore sociale assoluto. La verità è che i due termini si implicano. Se le opposizioni si risolvono in armonie, queste a loro volta si risolvono in opposizioni e in lotte nuove. Coloro che vogliono fermarsi ad uno dei due termini e considerarlo come la posizione definitiva dell'umanità fanno un postulato metafisico inverificabile. Meglio è riconoscere che si è di fronte a un circolo, e, poichè ci si trova nella gabbia dello scoiattolo, continuare a far girare la ruota.

(1) E. v. Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein* (Leipsick, Haacke) pag. 590.

Digitized by Google

XI.

Moralismo ed immoralismo.

La divulgazione del Nietzscheismo ha dato luogo a un problema nuovo: quello dell'Immoralismo. Come si sa, questa parola significa un rovesciamento della scala tradizionale dei valori morali; una disistima delle virtù cristiane, altruistiche e gregarie: obbedienza e benevolenza, pietà, giustizia livellatrice, circospezione nei rapporti sociali, ricerca della stima del prossimo, sottomissione all'opinione del gregge; — e contrariamente a tutto ciò, una glorificazione degli istinti di ribellione e di aggressione, di combattività e di audacia, di conquista e di preda, di durezza e di crudeltà; un'affermazione dell'Energia umana trionfale, brutale, spietata contro sè stessi e contro tutti.

Finalmente un suono nuovo ha echeggiato; « la voce delle cicale che cantano la loro vecchia canzone » ha taciuto in uno stupore. Finora, i più arditi novatori in morale, compresi Schopenhauer e Guyau, sconvolgevano i vecchi principii e provocavano molti *tolle* e grida di spavento. Ma dopo aver cagionato molto turbamento e molta ansietà, essi giungevano, in fin dei conti, press'a poco alle stesse conclusioni pratiche dei loro antecessori; rimanevano sempre le virtù cristiane: Schopenhauer, la Pietà; Guyau, l'Altruismo.

Digitized by Google

La morale cristiana ispirò, in sostanza, tutta la morale del secolo XIX. Rémy de Gourmont l'ha finemente notato. Il secolo XIX, malgrado le sue arie di libertà, fu un secolo religioso. « Buono come un buon fanciullo, non ritirò mai la sua mano dalla mano della sua buona mamma, la Religione ». Leone Tolstoi chiude quel ciclo di Pensiero.

Di fronte e in antitesi, Nietzsche e l'Immoralismo.

Quello che fu l'immoralismo nel pensiero di Nietzsche è complesso. C'è in quel filosofo anzitutto il sentimento anticristiano di una diminuzione della umanità, determinata dalla cultura morale cristiana.

Heine, — precursore dell'Immoralismo — esprimeva già questo sentimento in termini quasi nietzschiani. « Noi proviamo, egli dice, una grande debolezza nelle nostre membra: i santi vampiri del medio evo ci succhiarono tanto sangue prezioso!... Bisognerà offrire alla materia dei grandi sacrifici espiatorii perchè essa ci perdoni le vecchie offese. Non sarebbe male, anzi, che s'istituissero delle feste sensualistiche e che s'indennizzasse la materia per le sue sofferenze passate. Infatti lo spiritualismo cristiano, incapace di annientarla, l'offese in ogni occasione, avvilì i più nobili piaceri; i sensi furono ridotti all'ipocrisia... Bisogna vestire le nostre donne di camicie nuove e di sentimenti nuovi e far passare tutti i nostri pensieri nel vapore dei profumi, come dopo le devastazioni della peste ».

L'Immoralismo nietzschiano è precisamente, esso pure, la riabilitazione della preoccupazione delle « cose prossime », per quella perpetua menzogna che ci fa assegnare a tutti i nostri gesti dei pretesti e delle ragioni lontane: per esempio, alla voluttà, la procreazione dei bimbi.

Nietzsche merita di essere chiamato, come Goethe, « un grande Pagano ». Ma il Paganesimo di Nietzsche

Digitized by Google

è un paganesimo di un genere speciale. Questo paganesimo nietzschiano risale molto in alto e molto lontano nel passato; più lontano di quell'antichità classica che noi apprezziamo forse per i suoi lati già cristiani, pel suo platonismo e il suo socratismo precursore dei Padri della Chiesa. Il paganesimo di Nietzsche va ad alimentarsi al di là, fino alla fonte lontana delle iniziali energie della razza greca, a quella misteriosa fonte dionisiaca in cui Nietzsche vede la trionfale affermazione della Natura e della Vita. « Ciò che stupisce nella religiosità degli antichi Greci, dice Nietzsche, è l'abbondanza sfrenata della gratitudine che essa esala: — fu una nobilissima specie di uomini, quella che ebbe un *tale* atteggiamento davanti alla natura, davanti alla vita! Più tardi, quando il popolino ebbe la preponderanza, in Grecia, il *terrore* invase la religione: si preparava il cristianesimo ».

Oggidì, decaduti, siamo tanto lontani da quel primitivo canto di trionfo degl'istinti, da stentare a raffigurarcelo. Eppure, chi sa? Forse la legge dell'Eterno Ritorno ci riconduce alla soglia di una primavera di vitalità. Guardiamola, questa primavera di vitalità; la guardino, almeno, quelli fra noi che sono in grado di farlo.

Il Canto immoralista di Nietzsche, reminiscenza dell'antico spirito dionisiaco, sale nell'aria con la serenità panteistica della canzone goethiana, di quella canzone di cui Heine disse: « La dottrina di Spinoza uscì dalla crisalide matematica e aleggia intorno a noi sotto la forma di una canzone di Goethe... Da ciò il furore degli ortodossi e dei pietisti contro quella canzone. Essi cercano di afferrare con le loro pie zampe d'orso quella farfalla che sfugge loro incessantemente... Infatti nulla è tanto leggermente alato, tanto etereo, quanto una canzone di Goethe ». Ugualmente, nell'aria asciutta e fine del Mezzogiorno, nella *limpidezza*

Digitized by Google

italiana (si pensi all'amore di Nietzsche pel Mezzogiorno, per Bizet ch'egli chiama il Mezzogiorno della musica), la fine sensualità pagana del filosofo irride la pesantezza morale dei clericalismi kantiani e post-kantiani.

Infatti l'Immoralismo non vede nel Kantismo e ne' suoi prolungamenti nient'altro che un travestimento dell'Imperativo Religioso, e volentieri, imitando la maniera irreverente dello Swift nel suo *Racconto della botte* (*The Tale of a tub*), esso ci mostrerebbe Kant intento a ritagliare ancora una volta il vecchio mantello cristiano, già ritagliato da Pietro di Roma, da Giovanni Calvino e da Martino Lutero.

L'Immoralista respinge ugualmente e con più forte ragione il fariseismo e il pedantismo morale degli zelatori del moralismo borghese. Nulla uguaglia infatti la meschinità di codesta apoteosi delle virtù borghesi comode e convenienti che i loro seguaci hanno la sfacciataggine di coprire colla nobile bandiera dell'Imperativo categorico. In ciò sta il massimo dell'abbassamento del cristianesimo. « Nel cristianesimo, dice Nietzsche, si lasciarono da parte Dio, la Libertà e l'Immortalità; se ne conservò soltanto un precetto di benevolenza sociale e di vita morigerata. È l'eutanasia del cristianesimo... »

Ma il moralismo democratico e demagogico non trova grazia davanti all'Immoralismo, più di quanta ne trovi il moralismo borghese. Già Heine aveva notato un'affinità fra il Kantismo morale e la democrazia autoritaria. Si ricorderà, nella *Germania*, lo spiritoso avvicinamento ch'egli stabilisce tra il moralismo di Kant (che è, in sostanza, un clericalismo irsuto e dispotico) e il moralismo sospettoso e ghigliottinatore di Robespierre. Vi è tuttavia una differenza da notare su questo punto fra Heine e Nietzsche. Heine credette nella democrazia quanto il cantore di *Atta Troll* fu capace

Digitized by Google

di credere in qualche cosa. Nietzsche non vede nell'idea democratica altro che un prolungamento dell'idea cristiana e quindi un impoverimento dell'energia umana. Egli identifica Democrazia e Spirito gregario (1).

Qui appunto emerge l'Individualismo radicale che è in fondo all'Immoralismo nietzschiano. In sostanza, ciò che Nietzsche odia in ogni moralismo cristiano o kantiano, è la morale di Gregge, è l'annientamento dell'Individuo, dell'Isolato, dell'Indipendente, dell'originale; è la negazione degli egoismi individuali a vantaggio dell'Egoismo ipocrita e predicatore dei gruppi. « Ora — dice un personaggio d'un romanzo tedesco, interprete delle dottrine immoralistiche di Nietzsche, — ora coloro che regnano sono gli uomini meno liberi e più incapaci di libertà; e se vi sono fra loro alcuni intelletti vigorosi, questi fingono di condividere la schiavitù universale, per non rischiare, coll'agire diversamente, di dare un esempio pericoloso al gregge. Ma s'avvicina il tempo in cui coloro che regneranno, saranno veramente gli uomini liberi » (2).

Le teleologie che sono l'infrastruttura di ogni moralismo cristiano, kantiano o d'altra specie, hanno tutte per conseguenza più o meno lontana la subordinazione dell'individuo al principio sociale. Una volta, questa teleologia era trascendente; essa è ancora tale in Kant, poichè, in fondo, compie la volontà di Dio chi si conforma all'Imperativo categorico. Dopo Kant, il moralismo s'è fatto naturalista e scientifico; ma la sua fina-

(1) Non insistiamo più di quanto convenga sulla parentela intellettuale e sentimentale di Heine e di Nietzsche. Questa parentela esiste almeno in un certo senso. Entrambi sono glorificatori inquieti e un po' morbosi della Vita. Nietzsche direbbe volentieri come Heine: « Io sono il figlio più fedele della Vita » (*Romancero*).

(2) E. von Wolzogen, *Das dritte Geschlecht* (Berlin, Eckstein, 1899) pag. 63.

Digitized by Google

lità fondamentale non è mutata. Per l'Ihering, per esempio, è la conservazione sociale, che è lo scopo del diritto, lo scopo supremo dell'individuo. Così, per quanto il Moralismo cambi veste, la sua essenza rimane sempre la stessa: la subordinazione dell'Individuo ai fini del gruppo sociale, e per mezzo di questo ai fini della Razza e della Specie. Eppure, che cos'è il gruppo sociale, se non un'astrazione? Che cos'è la Specie stessa, dal punto di vista di un Darwinismo ben compreso, se non la risultante di un cumolo enorme di variazioni individuali? Sempre più, anche in biologia, il concetto della Specie scompare davanti al concetto dell'Individuo. A buon diritto, dunque, l'Immoralismo si libera dal giogo delle false teleologie e, con una rivoluzione analoga a quella di Copernico, rimette l'Individuo al suo posto, cioè al centro delle cose.

È così che si possono identificare questi termini: Immoralismo e Individualismo. L'Immoralismo è — ed è questa la sua vera e profonda significazione morale e sociale — la rivendicazione dei diritti dell'Individuo, della libertà dell'Individuo contro i pretesi diritti e i pretesi fini della società.

Da ciò, appunto bisogna partire, per giudicare l'Immoralismo.

In sostanza, il problema si presenta nella coscienza individuale. Si tratta di sapere quali siano nelle coscienze individuali gl'istinti veramente profondi, veramente dominatori, quelli che sono destinati ad assorbire gli altri.

Pel filosofo, il problema dell'Immoralismo e della morale si trasforma, come fortemente dimostrò il Fouillé in un suo bell'articolo della *Revue Philosophique* (1), nell'antico problema dei rapporti fra Egoismo e Altrui-

(1) *Les Jugements de Nietzsche sur Guyau*, dicembre 1901.

Digitized by Google

smo. Nietzsche afferma il primato e l'indistruttibilità degl'Istinti di lotta e di preda, come pure la loro funzione necessaria nell'evoluzione della vita; — il Guyau afferma la futura scomparsa progressiva dell'egoismo davanti all'altruismo.

A parer nostro, la questione di sapere se sia primordiale l'egoismo oppure l'altruismo costituisce un enigma metafisico indecifrabile che ricorda un po' la questione di sapere se l'uovo viene dalla gallina o se la gallina viene dall'uovo.

Vi sarebbe un unico mezzo sperimentale per risolvere questo enigma: quello d'interrogare le coscienze individuali. Ma le risposte varierebbero troppo. Napoleone e Francesco d'Assisi, Bakunin e Tolstoi, terrebbero un linguaggio assai diverso.

Tutto ciò che è permesso dal punto di vista dei fatti, è il constatare l'irriducibilità fondamentale di alcuni tipi di caratteri umani. Malgrado le transizioni e le sfumature, essi si ritrovano dappertutto, e con ragione Schopenhauer fa di una simile classificazione il fondamento della sua psicologia morale. Egoismo, Malvagità, Pietà: ecco quali sono per Schopenhauer i tre esemplari umani fondamentali. Come si sa, Schopenhauer insiste in un'analisi ammirabile sulla differenza che esiste fra il semplice *egoismo* e la *malvagità*. « Il primo principio, conclude il filosofo, è piuttosto bestiale: il secondo è piuttosto diabolico. È sempre uno di questi due che la vince, oppure l'altro, fuorchè dove domina la Pietà. Da ciò le grandi linee di una classificazione morale dei caratteri. D'altronde, non c'è nessun uomo che non entri in uno di questi tre generi » (1).

Il semplice egoista, il cattivo, che ha in sè la disposizione a rallegrarsi del male altrui, ed infine l'uomo

(2) Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale* (Paris, Alcan) pag. 110.

Digitized by Google

soccorrevole e generoso, ecco tre tipi di umanità che ognuno di noi potè incontrare ed esperimentare nella vita.

Il Ribot, dal canto suo, ci mette sulla strada di una classificazione analoga dei tipi umani, secondo la loro dominante morale.

Risalendo nel problema dell'egoismo e dell'altruismo quanto più è possibile, a chi voglia rimanere nel dominio dei fatti, il Ribot indica nel seno stesso dell'egoismo due tendenze o direzioni fondamentali: una distruttiva, l'altra costruttiva, una combattiva e aggressiva, l'altra pietosa e pacifica. « L'uomo può versare sulle cose la spesa della propria attività. Egli recide, taglia, distrugge, rovescia; è un'attività distruttrice. Semina, pianta, edifica; è un'attività conservatrice o creatrice. Tale qualità, può applicarla agli animali o agli uomini. Ingiuria, nuoce, maltratta, distrugge; oppure aiuta, cura, salva... L'attività distruttrice è accompagnata da un piacere, ma patologico, perchè è causa di un male; l'attività conservatrice o creatrice è accompagnata da un piacere puro, che non lascia dopo di sè alcun sentimento penoso » (1).

A noi sembra che partendo da questa distinzione psicologica si potrebbero riconoscere due tipi umani: quello in cui domina la tendenza aggressiva e distruttrice, e quello in cui domina e s'afferma, come trama continua dell'individualità, la tendenza contraria. Ci sembra d'altronde difficile considerare come patologico il tipo distruttore, se non si dà alla parola *patologico* il suo senso empirico, che è sinonimo di *poco frequente*, *poco diffuso*. Infatti questo tipo sembra assai diffuso nell'umanità, ed è probabile che lo sia press'a poco quanto il tipo contrario.

(1) Th. Ribot. *Psychologie des sentiments*, pag. 287.

Digitized by Google

Secondo noi, la classificazione dei caratteri umani in tre tipi (egoismo semplice, malvagità, bontà pietosa) secondo Schopenhauer, o quella in due tipi (distruttore e conservatore o creatore) deve rimanere irriducibile. Se vi sono delle individualità miste, ondeggianti, inconsistenti, vi sono anche, secondo un'osservazione del Ribot, dei tipi di caratteri immutabili. « I veri caratteri, egli dice, non mutano ».

Questi caratteri di un rilievo più vigoroso sembrano personificare in un modo particolarmente sorprendente e simbolico le diverse forze che si agitano nelle profondità del voler-vivere e introducono tanto turbamento e tanta violenza tragica nel dramma umano.

Noi non crediamo si possa sperare col Guyau che verrà un giorno in cui i lupi diventeranno pecore, in cui l'unità morale si formerà nell'umanità. Questa unità morale non sarebbe possibile nè concepibile. Sarebbe l'arresto del movimento e della vita. Nietzsche, parlando del sacrificio degli amanti l'uno all'altro, dice che un'assoluta rinuncia da parte di tutti e due è impossibile. « Se i due amanti rinunciassero a sè stessi per amore, ne risulterebbe non so che cosa: forse l'orrore del vuoto (1) ». Altrettanto avviene, forse, per un ideale di assoluta carità nell'umanità (2).

(1) Nietzsche. *La gaia scienza*, § 363.

(2) Ci sembra che la nota esatta sul dibattito Guyau-Nietzsche si trovi nel seguente brano di J. de Gaultier: « Guyau ha trovato gli equivalenti del Dovere nel bisogno di espansione che risulta da una condensazione intensa della vita, in un soprappiù di forza avida d'impiegarsi. Egli ha così ricostituito, con un mezzo nobile, le virtù sociali alle quali il cristianesimo aveva assegnate umili origini radicate in sentimenti di debolezza e di rassegnazione. Si può rimproverare a Guyau d'esser rimasto legato a un ideale troppo vicino a quello aperto dalle prospet-

Digitized by Google

Faust lasciava aperta la questione: « Io non voglio più sentir discutere, dice, se nel mondo avvenire si odierà o si amerà ancora, nè se anche in quelle sfere lontane c'è un *disopra* e un *disotto* » (*Faust*, I parte).

L'andamento della vita sembra indicarci che queste forze: l'egoismo, la malvagità, la bontà creatrice, intrecceranno eternamente la loro azione; esse moltiplicheranno i loro punti di applicazione, capitalizzeranno i loro effetti, allargheranno all'infinito la trama che tessono sul rumoroso telaio del tempo; ma resteranno eternamente immutabili nella loro essenza ed anche nei cuori e nelle opere degli uomini.

tive cristiane e la cultura da queste sviluppata. L'avvenire riserva certamente un'alea maggiore, maggior rischi, e dei mutamenti a vista di cui si rallegreranno coloro che non sono soddisfatti dai paradisi umanitari della sociologia, paragonabili al vecchio Eden letargico. Nietzsche, nelle sue ipotesi, ha lasciato maggior posto al caso, col quale soddisfa meglio il nostro istinto di giuocare » (J. de Gaultier, *Etat de la Philosophie en France*. « Flegrea » del 20 novembre 1901).

Digitized by Google

XII.

L'idolo pedagogico. L'educazionismo

Chiamo educazionismo la teoria di coloro che credono alla virtù infallibile e al potere illimitato della educazione.

Qui, per precisare le idee, occorre distinguere due specie d'influenze educatrici che possono agire sull'individuo. Una consiste in quella pressione continua, involontaria, incosciente e come meccanica che l'ambiente sociale esercita su ciascun uomo. Questa pressione è fatta dell'influenza dei costumi ambienti, degli usi, dei pregiudizi, degli esempi, dei « sentito-dire », ecc. Tale insieme d'influenze costituisce per la coscienza individuale una specie di atmosfera morale che l'impregna a sua insaputa, una specie di suggestione latente, incosciente, che si esercita senza alcun partito-preso e fuori da ogni teoria, tanto da parte di chi l'esercita, come da parte di chi la subisce.

A lato di questa pressione fatale e incosciente esercitata dalla coscienza sociale sulla coscienza individuale, può esisterne un'altra diversissima e che anzi presenta dei caratteri opposti.

In tal caso l'educazione è un'azione voluta, deliberata, sistematica, esercitata da una frazione di un gruppo sociale sulle altre parti del gruppo.

Digitized by Google

L'educazione è in tal caso una disciplina cosciente, una preparazione intellettuale e morale, subordinata a certi fini collettivi ben definiti che si tratta di realizzare, e ad un certo ideale sociale e morale che si tratta di far trionfare.

L'educazione così intesa implica un piano prestabilito, un sistema d'insegnamento; è un'impresa di moralizzazione collettiva. Ha qualche cosa d'imperativo, di autoritario, di quasi ufficiale. Implica che vi sono da una parte degli uomini che hanno bisogno di una direzione e di essere ammaestrati e educati, — dall'altra dei dirigenti, dei maestri che si arrogano la parte di guide e di pastori del gregge umano.

Appunto dell' educazione in quest' ultimo senso, l'educazionismo afferma la necessità, l'efficacia e la legittimità. E ben si vede qual'è il rapporto esistente fra queste due specie di azione educatrice.

Le influenze della prima specie compongono un empirismo morale non ragionato, istintivo, abitudinario, cieco e volentieri tirannico.

A questo empirismo morale, i partigiani dell'educazionismo pretendono di sostituire una disciplina intellettuale e morale sistematica, fondata sulla ragione e sulla scienza. Tale disciplina razionale è senza dubbio assai diversa dall'empirismo morale che pretende di sostituire.

Si può anzi sostenere che gli sia molto superiore, poichè vince su di esso come e quanto la riflessione e la scienza vincono sull'istinto e sulla *routine*. Vero è, nondimeno, che quella disciplina, per quanto si dica razionale e scientifica, implica essa pure una imposizione della società sull'individuo. Essa subordina lo sviluppo dell'individuo ad un fine collettivo posto come legittimo, anzi come imperativo.

L'educazionismo afferma implicitamente il diritto della società a foggiare l'individuo. Afferma ad un tem-

Digitized by Google

po l'efficacia e l'utilità di tale preparazione. Appunto perciò la teoria educazionistica tende nientemeno che a favorire e ad estendere fino agli ultimi limiti i poteri della società sull'individuo.

Così la teoria educazionistica solleva, sotto un aspetto particolare, il problema fondamentale dell'antinomia fra l'individuo e la collettività.

Prima di esaminare le pretese dell'educazionismo, occorre mettere in luce, brevemente, i caratteri e le tendenze essenziali di questa teoria.

Anzitutto è facile osservare che l'educazionismo è strettamente legato alle teorie intellettualistiche o razionalistiche che affermano il primato dell'intelligenza e della ragione nella coscienza umana. Secondo tali dottrine, il fondo ultimo dell'uomo non è un voler-vivere oscuro e torbido che ci riserva ad ogni passo delle scoperte sconcertanti per la nostra logica e compromettenti per la nostra moralità. Il *fondo* dell'uomo è la ragione una e universale, capace di raggiungere e di esprimere per mezzo del concetto o della nozione una verità essa pure una e universale, valida per tutti gli spiriti e comunicabile a tutti gli spiriti.

Il postulato inevitabile dell'educazione è la fede nella ragione, nella logica e nella scienza.

L'educazionismo è per sè stesso essenzialmente dogmatico. Esso afferma implicitamente l'esistenza di una verità intellettuale e morale, teorica e pratica. Si crede in possesso di questa verità. Si arroga il diritto d'inculcarla agli spiriti ignoranti o smarriti ed alle volontà ribelli.

Tale tendenza razionalistica e dogmatica produce la conseguenza di un ottimismo sociale e morale che deriva naturalissimamente dalla credenza nel trionfo finale della Ragione. Se la società contiene attualmente una dose incontestabile di male, d'ingiustizia e di miseria, questo male non può essere che accidentale e pas-

Digitized by Google

seggiero. Esso dipende unicamente dall'ignoranza e dall'errore. Assicurate il trionfo della ragione; educate le intelligenze e le volontà: l'ingiustizia, la miseria e la ribellione scompariranno. La ragione non può aver torto. In fondo, la società è buona, come la natura.

L'educazione è la panacea sociale universale e infallibile. Non rimane che da rendere la verità morale e sociale accessibile e intelligibile a tutti, per determinare l'avvento della migliore delle società.

Questa condizione è, inoltre, essenzialmente unitaria, conformistica, autoritaria e statista. Colui che possiede la verità non può non volere universalizzarla negli spiriti e nei cuori. Lo scopo da raggiungere è l'unità intellettuale e morale della razza umana o almeno dei grandi gruppi umani sui quali l'educazione può agire fin d'ora.

L'educazione così intesa tende ad assumere un carattere autoritario, obbligatorio, statista. Si giunge alla concezione platonica dello Stato casa di correzione e di educazione, la quale concezione entra a sua volta in quell'altra, più generale, che domina tutto il diritto antico: lo Stato padrone dell'individuo, l'Individuo cosa dello Stato. In questa concezione, lo Stato stesso diventa una pedantocrazia razionalistica e dogmatica.

Aggiungiamo che l'educazionismo, il quale fu in Platone e oggi ancora rimane fondamentalmente una concezione aristocratica, è nondimeno suscettibile di conciliarsi in una certa misura con le aspirazioni del moderno spirito democratico. Come avviene questo? È perchè la teoria educazionistica favorisce un pregiudizio falsamente e inintelligentemente democratico, falsamente e inintelligentemente ugualitario. Si tratta di quel pregiudizio molto diffuso che consiste nel credere che solo l'educazione (nel senso di trasmissione d'un certo numero di nozioni) stabilisca delle differenze fra gli uomini. Questa credenza infatti lusinga l'amor pro-

Digitized by Google

prio del signor Tutti. Il primo venuto pensa che se avesse avuto la stessa educazione, sarebbe stato capace di uguagliare il tale o il tal'altro, di cui è costretto ad ammirare le opere o a riconoscere il talento. Noi abbiamo più d'una volta udito degli uomini del popolo dire d'un uomo del quale avevano ammirato il talento in qualche riunione pubblica o in qualche conferenza: « Quanto deve aver studiato ! ». Espressione ingenua del pregiudizio ugualitario applicato all'intelligenza. Ciò equivale a dire che non esiste una superiorità naturale, che l'istruzione integrale universalizzata renderebbe uguali le intelligenze, e che il primo venuto, rimpinzato delle nozioni necessarie, sarebbe per forza uno scienziato profondo e inventivo, un brillante oratore o un pensatore distinto.

Questo pregiudizio non è soltanto popolare. Un numero abbastanza grande di teorici sociali fa assegnamento sull'educazione, per far scomparire tutte le disuguaglianze. Costoro sembran credere che l'educazione sociale universalizzata potrà, istituendo l'uguaglianza sociale, por riparo alle disuguaglianze naturali. Come si vede, dunque, l'educazionismo, non soltanto per la coscienza popolare, ma anche in molti de' suo teorici, procede da un pensiero ugualitario e conduce ad un fine ugualitario: il livellamento almeno virtuale delle intelligenze.

La teoria educazionistica, insomma, ci sembra nei suoi caratteri essenziali razionalistica e dogmatica, ottimistica, conformista, unitaria e ugualitaria.

Diciamo subito che secondo noi questa teoria esagera molto l'influenza dell'educazione sullo sviluppo e sul valore stesso dell'individuo.

Esaminiamo anzitutto l'ipotesi prima sulla quale è basato l'educazionismo. Questa ipotesi consiste nell'ammettere che la ragione è il fondo dell'essere umano, che essa è identica in tutti, almeno in essenza, che essa

Digitized by Google

è in tutti educabile e perfettibile. Quindi, non si tratta che di svilupparla e d'istruirla per formare degli uomini intelligenti e morali.

L'ipotesi che l'Intelletto o la Ragione costituisca il fondo dell'essere umano è un'ipotesi psicologica delle più contestabili. Questa ipotesi sembra anzi cedere il passo, sempre più, alla concezione inversa, secondo la quale il fondo primitivo dell'essere umano sarebbe la sensibilità, ed anzi la sensibilità fisica. Appunto nella sensibilità, se si vuol risalire alquanto lontano, si troverà il punto di partenza di tutto lo sviluppo intellettuale e morale dell'individuo. La sensibilità individuale, nei suoi contatti col mondo materiale e col mondo sociale: ecco il *punctum saliens* dell'essere vivente, senziente e pensante; ecco il centro dal quale s'irradia tutto il resto. Ora, non è dubbio che la sensibilità, sia quella fisica, sia quella morale, presenti dei gradi e delle sfumature infinite in quantità e in qualità, in forza, in finezza, in delicatezza, in sottigliezza.

Alcuni non hanno che una sensibilità passiva, ottusa, atona e sonnolenta; altri hanno una sensibilità vibrante e fremente. Da ciò, delle differenze innate fra gli esseri umani, differenze che si ripercuotono dalla sensibilità sull'intelligenza. Infatti l'intelligenza non è altro che sensibilità cristallizzata.

Una educazione qualsiasi assalirebbe invano codesto fondo innato per dissolverlo e per sostituigli un diverso modo di sentire. C'è nella fisiologia di ciascun uomo qualcosa che gli sforzi dell'educazione non possono modificare. Una sola forza è capace di modificare — ma in una misura assai limitata — la nostra sensibilità nativa. È l'esperienza della vita, perchè la vita parla direttamente alla sensibilità.

La teoria intellettualistica dell'educazione mediante l'istruzione è infantile. Il Ribot dà la ragione dell'impotenza di un tal metodo. Parlando dei caratteri *contra-*

Digitized by Google

dittorii coesistenti, e specialmente di quelli che manifestano l'opposizione tanto frequente fra il pensare e il sentire, fra la teoria e la pratica, fra i principii e le tendenze, il Ribot aggiunge: « Questa dualità contraddittoria è tanto comune che non si oserebbe insistervi se essa non mettesse in piena luce l'inanità di questo pregiudizio tanto diffuso: che basta inculcare dei principii, delle regole, delle idee, perchè agiscano. Certo, l'autorità, l'educazione, la legge, non hanno altro mezzo d'influenza sugli uomini; ma questo mezzo non è efficace per sè stesso; può fallire o riuscire. È un esperimento che si tenta e che si riduce a questo: Il carattere intellettuale (se pure vi sono dei caratteri propriamente intellettuali, come ammettono certi autori) e il carattere affettivo vanno di pari passo? » (1). La soluzione di questa questione risiede, in sostanza, nell'individualità stessa e non fuori. L'individualità si orienterà, alla fine, dalla parte verso cui la portano le sue tendenze originali. Tanto meglio per l'educazione intellettuale se i suoi precetti si son trovati in armonia col voler-vivere fondamentale dell'individuo. In questo caso essa potrà agire in una certa misura per accentuare e rafforzare le tendenze del voler-vivere individuale. Nel caso contrario, essa avrà soltanto un'influenza insignificante (2), tanto più che s'avrà a che fare con dei caratteri più fortemente individualizzati dalla loro fisiologia e dalla loro eredità.

Si può vedere in una inchiesta pubblicata dalla *Revue*

(1) Ribot. *Psychologie des sentiments*, pag. 407.

(2) H. Spencer esprime questa verità in una sua opera intitolata: *Facts and Comments*. « Lo sviluppo dell'intelligenza, dice, è senza effetto sulle nostre azioni morali; non basta insegnare a qualcuno delle cose vere e giuste, per farlo agire in un modo vero e giusto ». Citato dalla *Revue philosophique* dell'ottobre 1902, pag. 419.

Digitized by Google

Blanche che le risposte di un certo numero, abbastanza rilevante, di letterati e di artisti attestano la minima influenza dell'educazione ricevuta sullo sviluppo della loro personalità intellettuale e morale.

È perchè la vita viene a modificare tutto. Il fattore personale da una parte, la vita dall'altra: ecco i due elementi che più contano per un carattere un po' impulsivo. La nozione inculcata conserva il proprio impero soltanto sulle nature amorfe, passive, che si lasciano condurre dalle idee già fatte e dalla memoria.

Se l'argomento non rischiasse di sembrare un po' superficiale, potremmo far notare che uno sguardo gettato sul personale dei nostri uomini politici ci fa constatare come un gran numero di quelle persone siano precisamente nel campo da cui la loro educazione scolastica sembrava dovesse allontanarle.

Oggidì la fede nell'educazione intellettuale è spinta all'estremo. C'è qualche cosa di comico nella tracotanza di certi giovani borghesi, che, da poco usciti dalle scuole, spalmati di scienza scolastica, e non avendo, d'altronde, avuto tempo di aggiungere la scienza del mondo alla scienza dei libri, vanno al popolo per istruirlo e si propongono come guide intellettuali e morali a degli uomini che hanno su di essi l'enorme superiorità morale di essere stati a contatto colla vita, colla miseria e col dolore.

Sulla scarsa efficacia della nozione inculcata, Schopenhauer non ha lasciato nulla da dire. Basta rileggere l'ammirabile capitolo sui *Rapporti fra l'Intuitivo e l'Astratto* (1) nel quale egli sviluppa questo tema. Si sa con quanto umorismo egli spiega perchè gli uomini meglio armati di precetti e di nozioni già fatte siano in generale i meno abili e facciano nella vita la più meschina

(1) Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, t. II.

Digitized by Google

figura. Parecchi romanzieri hanno tratto partito da questa osservazione, per mostrare le balordaggini in cui cadono gli uomini che si guidano nella vita secondo idee unicamente speculative, e che le seguono con una comica sicurezza fino al giorno in cui un qualche accidente, una qualche brutale lezione dell'esperienza viene a far loro toccare col dito la vanità della nozione inculcata.

Gli educazionisti rispondono certamente che si tratta di accidenti imputabili all'imbecillità o all'accecamento dell'individuo, oppure alla falsità dell'educazione che gli fu inculcata, ma che quegli accidenti non provano nulla contro il principio generale che ammette la virtù benefica e moralizzatrice dell'educazione. Il partigiano dell'educazionismo, parte infatti dall'ipotesi di un sistema di educazione fondato sulla Ragione, e che, in possesso della verità scientifica, non può mancare di produrre la felicità individuale e sociale. Appunto questo concetto di verità posto alla base dell'educazionismo conviene esaminare dopo quanto si è detto.

L'osservazione importante da cui si deve partire, è che nel dominio sociale e morale, la verità è fondata non già su un rapporto di necessità logica, ma su un rapporto di convenienza e di utilità vitale. « L'uomo, dice Rémy de Gourmont, associa le idee non secondo la logica, secondo l'esattezza verificabile, ma secondo il suo piacere o il suo interesse ». Le associazioni d'idee che vincono, nella coscienza sociale di un gruppo, sono quelle in armonia coll'utilità attuale di tale gruppo. Molte associazioni d'idee, quantunque false o anche assurde per sè stesse, acquistano così, in un gruppo, un impero incontestato. « Certe associazioni d'idee, dice ancora il de Gourmont, quantunque recentissime, hanno assunto rapidamente un'autorità singolare; così quella d'istruzione e d'intelligenza, d'istruzione e di moralità. Ora, l'istruzione può tutt'al più testimoniare per una

Digitized by Google

delle forme particolari della memoria o per una conoscenza letterale dei luoghi comuni del Decalogo... Queste due associazioni d'idee sono nondimeno divenute dei luoghi comuni, di quelle verità ch'è inutile esporre, com'è inutile combatterle. Esse si aggiungono a tutte quelle che popolano i libri e i lobi degenerati degli uomini, alle vecchie e venerabili verità come queste: virtù - ricompensa, vizio - castigo, Dio - bontà, delitto - rimorso, dovere - felicità, autorità - rispetto, sventura - punizione, avvenire - progresso, e migliaia d'altre, alcune delle quali, quantunque assurde, sono utili alla umanità (1) ». Diciamo piuttosto: utile al tale o tal'altro gruppo, nel tale o tal'altro momento della sua evoluzione.

Occorre sopratutto non confondere l'utilità del gruppo e l'utilità dell'individuo. Queste due utilità sono tanto lontane dall'identificarsi, che quasi sempre sono opposte. Esaminate la maggior parte dei pregiudizi, per esempio quello dell'onore. Vedrete che questi pregiudizi, utili al gruppo, sono per l'individuo una tirannia di tutti i momenti. Schopenhauer ha messo in luce tutto ciò nei suoi *Aforismi sulla saggezza nella vita*. Come si sa, questo filosofo distingue ciò che l'individuo *è* in sè stesso e ciò che l'individuo *rappresenta* nell'opinione degli altri, ossia nell'opinione che gli altri vogliono formarsi su di lui. Ora la principale causa della sventura dell'individuo è la stupidità che lo spinge a porre la propria felicità non in ciò ch'egli *è* ma in ciò che *rappresenta*, ossia, in sostanza, nel cervello altrui. Questo pregiudizio che è, per l'individuo imbecille, la causa di un tremito perpetuo, è invece fra le mani del gruppo e dei suoi dirigenti, un mezzo sicuro di dominazione. Questo è vero specialmente in quelle classi

(1) Rémy de Gourmont, *La Culture des idées*, pag. 109.

Digitized by Google

della società, in cui lo spirito di società, lo spirito di conformismo e lo spirito di gruppo sono i più forti. In quelle classi, l'individuo è ad ogni istante schiavo del suo gruppo, della sua casta, della sua classe. Ciò forse resterebbe vero in una organizzazione sociale interamente statista e funzionarista, poichè vediamo la preoccupazione del rispetto e del *cant* dominare oggidì principalmente tra i funzionari.

Appunto tali pregiudizi utili al gruppo, l'educazionismo sociale e morale vuol farci passare di nascosto col pretesto degli Imperativi morali kantiani e d'altro genere. Ma è facile vedere che una associazione di idee la quale sarà una verità dal punto di vista del gruppo perchè utile a questo, sarà invece una menzogna, dal punto di vista dell'individuo, per la ragione inversa, cioè perchè all'individuo è causa di timore, impaccio morale in ogni momento.

In ogni sistema di educazione, c'è un principio di suggestione *bovarystica* (1), ossia illusionistica, mediante la quale l'educatore sovrappone alla personalità innata dell'individuo, una personalità fittizia più o meno in armonia col desiderio vitale del gruppo. Ed è questa personalità fittizia, è quest'*io* apparente e sociale che opprime e schiaccia l'*io* reale.

In sostanza, le verità sociali e morali non sono che menzogne utili al gruppo, ma per compenso più o meno oppressive per l'individuo. Una lunga abitudine ereditaria ha consacrate queste menzogne. Oggi l'individuo non può più o non osa più dubitare nuovamente di esse. In ogni caso non può contro di esse insorgere, senza pericolo.

La verità è la menzogna convenuta e diventata obbligatoria in nome dell'interesse vitale del gruppo.

(1) V. il curiosissimo libro di J. de Gaultier: *Le Bovarysme*. Ediz. del *Mercure de France*.

Digitized by Google

« Ciò che noi chiamiamo verità, dice Nietzsche, è un errore fissato e riconosciuto specificamente utile; esser veridico significa mentire col gregge (*herdenweise lügen*) ».

Queste obiezioni — forse si dirà — valgono contro un empirismo morale tradizionale e abitudinario. Esse non valgono affatto contro un educazionismo razionalista che si propone di determinare scientificamente l'esatta verità sociale e morale.

La questione sta nel sapere se dipende dalla Ragione e dalla Scienza il realizzare l'accordo fra l'aspirazione vitale del gruppo e l'aspirazione vitale dell'individuo. Stabilire in nome della Ragione e della Scienza un conformismo morale e sociale fra i suoi membri: tale è l'aspirazione del gruppo. Ma a questa aspirazione, la spontaneità delle sensibilità individuali oppone una resistenza invincibile. Non è in potere di alcun dogmatismo morale o sociale nato dalla ragione e dalla scienza l'imprigionare, il fissare in una formola morale definitiva ciò che c'è di fluido, di vivo e di mobile in una individualità. La ragione psicologica di tutto ciò fu già detta più sopra. È che, nel campo morale, i dogmi razionalistici non sono che una espressione astratta e secondaria di tendenze vitali profonde, le quali evolvono secondo un ritmo imprevedibile. La fede nella Ragione e nella Scienza non è, in fondo, per sè stessa, nient'altro che uno stato di sensibilità, l'aspirazione di un temperamento individuale. Negli spiriti superiori, negli scienziati, nei pensatori disinteressati, questa fede nella scienza si muta in una specie di ascetismo, di stoicismo intellettuale (1) che ha una sua nobiltà, ma che non è su-

(1) Vegg. Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, trad. franc., pag. 261, e il commento del Fouillée: *Nietzsche et l'Immoralisme*, pag. 43 (Paris, Alcan).

Digitized by Google

scettibile di essere universalizzato, perchè risponde ad una formola specialissima e relativamente rara di sensibilità, quindi d'intellettualità. In altri, questa fede nella Ragione e nella Scienza diventa un pedantismo abbastanza grossolano, se non una mania d'insegnamento, predicante e moralizzante, assolutamente insopportabile. Non si deve dunque dimenticare il carattere individuale, intimo, inafferrabile ed incomunicabile della verità estetica e morale. In questo campo estetico e morale è vero soltanto, per l'individuo, che egli è all'unisono con la propria fisiologia. Il resto è falso, non avvenuto, avventizio, artificiale. Questo è tanto più vero inquantochè si ha a che fare con delle individualità superiori. Per esse, la possibilità di distinguersi e di differenziarsi è la legge vitale per eccellenza.

Il potere dell'educazione sull'individuo ha dunque dei limiti. Le influenze educatrici, quali si siano, non raggiungono il fondo intimo dell'essere. L'educazione può comunicare all'individuo delle nozioni astratte e dei precetti astratti, come si mostrano all'allievo delle figure immobili sulla lavagna. Ma la combinazione originale di tali nozioni, il loro intreccio secondo i modi nuovi dipende dalla spontaneità dell'intelligenza individuale. L'educazione può insegnarci a ragionare correttamente e a trarre delle conseguenze dalle premesse date. Ma il suo potere si ferma a questo. Non è l'educazione, che ci fornisce le premesse iniziali, sensibili, attive e vive dei nostri sillogismi pratici. Queste premesse emanano dal fondo intimo della nostra individualità. Ci sono date da una intuizione assolutamente individuale. E aggiungiamo che l'intuizione è incomunicabile.

Ciò che si è detto della volontà, si può dire anche dell'intuizione. *Velle non discitur*, fu detto. Ugualmente, *amare et odi non discitur*. Gli amori e gli odii,

Digitized by Google

le antipatie e le avversioni, le simpatie e gli entusiasmi risiedono in una regione più intima, più delicata e più profonda, ove non penetra il verbo dei pedagoghi. L'aspirazione all'unità intellettuale e morale dell'umanità è infantile. Se si realizzasse, cosa impossibile, si avrebbe la fine della bella diversità estetica e morale. Si avrebbe la morte della cultura.

Il dogma kantiano della universalizzazione della massima è un grande errore psicologico. Non si può seriamente volere che tutti gli uomini adottino la stessa disciplina morale. Schopenhauer ha bene afferrato il carattere della intuizione, che è la sola vera nozione e la sola vera regola: « Se l'intuizione potesse essere comunicata, egli dice, il comunicarla sarebbe utile; ma, in sostanza, noi non possiamo uscire dalla nostra pelle; bisogna che ognuno di noi rimanga rinchiuso nel proprio cranio, senza che possiamo aiutarci l'un l'altro (1) ». Tutt'al più il moralista può proporre come dei *placita* le aspirazioni della sua sensibilità individuale alla categoria degli individui la cui sensibilità vibra all'unisono con la sua.

Vediamo così che il problema del valore e dell'efficacia dell'Educazione presenta un interesse e un significato assolutamente diversi a seconda che lo si consideri dal punto di vista della società o dal punto di vista dell'individuo. È utilissimo per un gruppo e pei dirigenti di tale gruppo imporre un conformismo morale e sociale ai membri del gruppo stesso. Questo conformismo è doppio. Esso implica: 1) la conformità alla dottrina sociale e morale regnante e attualmente considerata come espressione della verità; 2) esso implica quella specie di conformità interna che si chiama *esprit de suite* e che consiste nella fedeltà dell'in-

(1) Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, t. II, p. 207.

Digitized by Google

dividuo al suo passato; nella conformità delle sue opinioni e dei suoi atti futuri alle sue opinioni e ai suoi atti passati. L'interesse del gruppo sta, anche troppo evidentemente, nel formare, mercè questo conformismo, delle individualità debitamente catalogate e munite di cartellini come i fantocci di una vetrina, dei buoni automi dei quali si possano prevedere tutte le opinioni e tutti gli atti. Se in un dato momento l'individuo pensa o agisce in un modo non previsto, subito si ha un clamoroso *tolle* contro il rinnegato, contro l'imbecille che « non ha sèguito nelle sue idee ».

Questa tattica è semplicista e quindi eterna nei gruppi umani. Invece, è evidente che è del massimo interesse, per l'individuo, non lasciarsi assimilare ad un meccanismo di cui si conoscono tutte le rotelle e di cui si prevedono tutti i movimenti. Il conformismo a qualunque ortodossia sociale e morale è per l'individuo una schiavitù che lo tocca nelle fibre profonde della sua sensibilità e della sua spontaneità. Quanto all'altra specie di conformismo, che abbiamo chiamata *esprit de suite*, Emerson non ha lasciato nulla da dire sulla influenza opprimente e deprimente di questo genere di soggezione: « Un altro terrore che ci allontana dalla fiducia in noi stessi è il nostro *esprit de suite*, il nostro desiderio di essere conseguenti con noi stessi; è una specie di venerazione per i nostri atti o per le nostre parole passate, perchè crediamo che gli occhi degli altri non abbiano alcun altro punto di riferimento per calcolare l'orbita della nostra personalità, oltre ai nostri atti passati; e a noi dispiace di contrariarli. Ma perchè vi obblighereste a voltarvi indietro? Perchè trascinare con voi il peso della memoria, per evitare di contraddire ciò che diceste in altra circostanza? Supponete di contraddirvi; — ebbene? e poi?

« Una stupida perseveranza nello stesso pensiero è

Digitized by Google

la mania degli spiriti meschini, adorata dai piccoli uomini di Stato e di Chiesa, dai piccoli filosofi, dai piccoli artisti. Una anima grande non se ne preoccupa. Essa potrebbe ugualmente occuparsi della sua ombra su un muro. Dite quel che pensate oggi, in termini forti; e domani fate lo stesso, quantunque possiate contraddirvi da un giorno all'altro » (1).

Si avvicini a questo brano ciò che dice Nietzsche circa la necessità di essere uno spirito *non storico*, se si vuol vivere di continuo in un'aria nuova e ravvivare incessantemente la freschezza delle nostre impressioni sulla vita.

L'antinomia fra questi due termini: individualità e spontaneità da una parte — insegnamento e conformismo dall'altra, rimane irriducibile. Questa antinomia risalta in tutta la sua luce a proposito del problema dell'Educazione. Dal punto di vista di coloro che si preoccupano della direzione da dare agli aggruppamenti umani, dal punto di vista del politico o dell'uomo politico, si concepisce facilmente come il problema dell'educazione rappresenti una questione capitale. Infatti, per costoro si tratta di dirigere il gregge umano, a masse, per le vie che essi giudicano più atte a condurre l'umanità verso l'Ideale sociale e morale di loro scelta.

J. de Gaultier esprime in termini suggestivi l'interesse politico della questione dell' Educazione. « È perchè conoscono bene questo meccanismo (la suggestione mediante la nozione inculcata) che i partiti politici, qualunque sia il pensiero che rappresentano, cercano con tanta passione d'impadronirsi dell'insemento » (2).

Questa ragione, appunto, spiega perchè tutti i par-

(1) Emerson. *Sette saggi.*
(2) J. de Gaultier, *Le Bovarysme*, pag. 81.

Digitized by Google

titi, anche e soprattutto quelli che reclamano la libertà dell'Insegnamento, mirino in realtà al monopolio.

Ma altro è il punto di vista politico, secondo il quale bisogna preoccuparsi di un'azione da esercitare sulle masse umane, altro è quello del moralista, che anzitutto si preoccupa di riservare, di salvaguardare e di mettere in primo piano l'originalità e la spontaneità delle coscienze individuali. Per un tal moralista, per un Emerson, per un Nietzsche, il valore e l'efficacia dell'Educazione come impresa di moralizzazione collettiva avranno sempre soltanto un'importanza secondaria, anzi insignificante, per la vera vita dello spirito.

A parer nostro, coloro che preferiscono a tutto questa vera, intima e indipendente vita dello spirito, devono diffidare delle pretese dell'educazionismo, non meno che di quelle dell'empirismo morale. Nietzsche ha espresso questo voto, in termini che non lasciano da desiderare nulla in chiarezza, quando ha parlato di quella « dipendenza in fondo superflua ed umiliante, di fronte ai medici, preti, professori, curatori delle anime, la cui pressione si esercita sempre, anche attualmente, su tutta la società. » (1) — E altrove: « La giovane anima guardi dietro di sè, sulla vita, e si faccia questa domanda: Che cos'hai amato veramente, finora, che cosa ha attirata la tua anima, che cosa l'ha, ad un tempo, dominata e resa felice? Ripassa nella tua memoria la serie degli oggetti della tua venerazione; forse essi ti danno, per la loro essenza e il loro succedersi, la legge, la legge fondamentale del tuo essere vero. Confronta questi oggetti, vedi come uno completi, allarghi, sorpassi e trasfi-

(1) Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, § 5.

Digitized by Google

guri l'altro, come essi formino una scala per la quale finora sei salito fino a te stesso... Ecco i tuoi veri educatori, che sono anche i tuoi formatori. Essi ti rivelano ciò che è il senso primitivo e l'essenza elementare del tuo essere, qualche cosa che non si lascia nè educare, nè formare... I tuoi educatori non potrebbero essere, per te, altro che dei liberatori... (1) ».

(1) Nietzsche, *Considérations inactuelles*, § 1.

Digitized by Google

XIII.

La mentalità del ribelle.

Vi sono dei sentimenti che vengono chiamati antisociali, quantunque siano frutto naturale della vita sociale e sostengano una parte certamente necessaria nella evoluzione di essa. Malcontento sociale, pessimismo sociale, amoralismo, rivolta individualista o anarchica: ecco i sentimenti a cui alludiamo. Attualmente (1902) essi sembrano in recrudescenza. In basso, si agitano nell'anima oscura delle folle; in alto, si affermano nei pensatori d'avanguardia come una chiara volontà di Ribellione e di Negazione.

Le cause esterne e sociali che determinano in un dato momento lo sbocciare o la recrudescenza delle energie di Rivolta sono variabili. Esse mutano secondo il tempo, il luogo, il grado dell'evoluzione sociale. Lo studiarle, tocca allo storico. Lasciando da parte codeste cause, noi ci occuperemo della forma di mentalità che esse suscitano o favoriscono.

Parliamo anzitutto del tipo psicologico che è l'antitesi del Ribelle, parliamo del *Soddisfatto*, dell'ottimista sociale.

Questo tipo forma generalmente il fondo del gregge umano. È l'espressione del bisogno di ottimismo inerente ad ogni gruppo. Formando le medie, è mediocre

Digitized by Google

come queste. Il carattere che meglio lo definisce è l'equilibrio nella mediocrità. Il Soddisfatto è un essere privo d'ogni imperiosa volontà di potenza, e senza grandi bisogni, senza grandi desiderii, senza alcun rilievo intellettuale, emotivo o passionale. Grazie a questo equilibrio, il Soddisfatto ignora gli urti intimi della sensibilità e del pensiero; e non è nemmeno esposto a ricevere dal suo ambiente contraddizioni troppo violente.

Emotività ottusa, bisogni ideali poco esigenti, immaginazione debole o lenta, intelligenza pecorile: ecco, ne' suoi caratteri generali, la psicologia del Soddisfatto. Se in una sì felice mediocrità nativa, qualche velleità d'iniziativa accenna a sorgere, subito le pedagogie fanno il còmpito loro, soffocandola. Le pedagogie sono tutte ottimiste, e formano delle anime di soddisfatti. I moralisti ufficiali intonano instancabilmente l'osanna ottimista. La virtù consiste sempre, per loro, nel procurare la felicità della maggioranza, o, cosa più facile, nel far sì che questa maggioranza creda di essere felice. Occorre che il soddisfatto non cessi di esserlo. Quindi la Società prepara sul suo cammino, con dei piccoli calcoli molto attenti, ogni sorta di piccole felicità, di piccole soddisfazioni d'amor proprio, di piccoli giocattoli di vanità, che devono servire ad annullare quell'impressione d'inganno che la commedia sociale produce, a lungo andare, anche sugli spiriti poco perspicaci.

La mentalità professionale è un fattore da considerare. Essa esercita in un senso ottimista la propria azione deformatrice delle coscienze individuali.

Questa azione, che il Ferrero ha descritta col nome di *arresto ideo-emozionale professionale*, ha effetti ben noti. Dei pregiudizi, delle menzogne di gruppo, delle parole d'ordine di *corpo*, di casta o di chiesuola, che dapprima erano sembrate grottesche, vengono a poco a poco tollerate, accettate, sposate e strenuamente di-

Digitized by Google

fese. Il rispetto delle puerilità è un grande elemento della felicità sociale. Senza ciò che Stendhal chiama la *mania rispettante*, molti uomini, certamente, troverebbero insopportabile la vita.

Socialmente, l'atteggiamento del Soddisfatto è utile. Il soddisfatto è un essere sottomesso, un buon animale di gregge. Quindi, egli è ricompensato dalla benevolenza dei capi, dall'affabilità di quanti lo circondano. Mentre il malcontento, il pessimista, il turbolento sono mal visti e mal considerati, il soddisfatto pecoreggia in pace, sotto lo sguardo intenerito de' suoi pastori.

Cosa strana! il sentimento più caratteristico del soddisfatto è, forse, la Paura. Come è un obbediente, così il soddisfatto è un inquieto. Non si tratta, bene inteso, di quelle generose inquietudini d'animo che sono negli energici un prurito d'azione, un'onda fremente di vita sovrabbondante.

L'inquietudine del soddisfatto è quella degli *Umili*, sì ben descritta dal Ribot nel suo studio sulle *Forme del carattere*. « Come la lepre di La Fontaine, essi vivono in una perpetua inquietudine. Temono per sè stessi, per la loro famiglia, per il loro piccolo posto o il loro piccolo commercio, per il presente, per l'avvenire ». Il soddisfatto si trova bene nella sua condizione e non vuol cambiarla. Aborrisce l'atteggiamento del malcontento, il gesto di tutti coloro che vogliono cambiar posto a qualche cosa. Nella pace della sua beata infingardaggine, egli teme ogni mutamento, che esigerebbe da lui un'iniziativa, che sconcerterebbe le sue vecchie abitudini e le sue pigrizie.

D'altronde, nel soddisfatto, nessuna chiaroveggenza, nessuno sguardo intuitivo sui fili che fanno muovere la piccola fantasmagoria sociale. Questa intellettualità è semplicista. È quella che il Carlyle notò nella sua divertente figura del conte Zaedharm (1) il quale pensava

(1) Th. Carlyle. *Sartor resartus.*

Digitized by Google

che veramente, eccettuata l'Estirpazione del giornalismo, ben poco vi fosse da desiderare nel mondo. « Le sue occupazioni, aggiunge Carlyle, erano quelle d'un proprietario di terreni, e quindi potevano esserci molte facoltà che, superflue per tale qualità, fossero in lui poco sviluppate ». Allo-stesso modo, il soddisfatto non ha bisogno di perspicacia. Volentieri, egli si lascia guidare dagli altri. Se non affida ad altri il proprio destino, lo affida alle usanze ammesse, ai sentito-dire, agli aforismi della comune saggezza che hanno per lui forza di legge e di cui la sua intellettualità non è che un riflesso incolore ed innocuo.

I caratteri di questa mentalità danno risalto a quella del Ribelle. Non già che questi non s'incontri anche in codesta categoria delle intelligenze pecorili. La categoria dei Ribelli è troppo numerosa perchè non s'abbia modo di distinguervi le due specie che si trovano in tutti gli aggruppamenti umani: l'Attivo e il Passivo, l'Energetico e l'Energumeno. Spesso la pecora arrabbiata rimane nondimeno una pecora. L'uomo-pecora imita nella ribellione, come altri imitano nella sottomissione. Le sue parole di ribellione sono imparate. Il suo gesto d'omicidio gli è suggerito. Non è che un suggestionabile, un impulsivo di un genere speciale. Come dice Rémy de Gourmont, « egli oscilla dalla demenza verbale alla demenza attiva ». Ma accanto al Ribelle per imitazione e per suggestione, c'è il Ribelle per istinto, per temperamento, per personale volontà di vita.

Tutto è soggettivo, nelle nostre valutazioni sociali. Come dice ancora R. de Gourmont, « non c'è vero stato di felicità o di infelicità sociale; ci sono delle rappresentazioni di uno stato sociale inconoscibile realmente ».

Il mondo sociale viene a dipingersi in iscorcio in fondo ad ogni coscienza; ma non vi si dipinge in un modo uniforme. Fra la realtà sociale e l'impressione

Digitized by Google

provata da ciascuna coscienza, s'interpongono la sensibilità e l'intelligenza di ognuno. Ogni intelligenza ha ciò che si potrebbe chiamare il suo indirizzo di rifrazione sociale. Essa devia e rifrange a modo suo i raggi che le giungono dall'esterno.

Il valore e l'interesse di questa rappresentazione intellettuale del mondo sociale varia secondo la potenza e la cultura degli spiriti.

C'è la rappresentazione sociale di un Balzac, di un Renan, o di un Taine, e c'è anche quella del signor Homais. C'è quella di un dolce mistico quale San Francesco d'Assisi, e c'è anche quella di un feroce apostolo della distruzione universale, come, per esempio, un Bakunin.

Ciò che sembra caratterizzare anzitutto il temperamento intellettuale del Ribelle, è il predominio, in tal genere di spiriti, della facoltà dissociatrice. Qui bisogna ricordarsi dell'idea che fu messa in luce da Rémy de Gourmont. Le verità, specialmente le verità sociali, non sono mai semplici. Siano la sintesi di parecchie idee astratte (per esempio il motto repubblicano: libertà, uguaglianza, fratellanza) o la sintesi di un'idea astratta e di elementi concreti (passioni, interessi di persone o di gruppi), le verità sociali non rappresentano mai una essenza logica indecomponibile, bensì un miscuglio, un mosaico di elementi assai spesso inconciliabili. Il caso più frequente è quello in cui l'idea, invece di rimanere allo stato astratto, è adulterata da elementi avventizii (interessi, pregiudizi). Da ciò deriva che codeste verità sociali ospitano il loro nemico e portano in sè stesse la loro contraddizione. Per vedere svanire tali verità, basta sottoporle all'analisi dissociatrice che le risolve nei loro elementi.

Non solo le verità sociali si contraddicono fra loro (forse non c'è alcun proverbio che non abbia il suo

Digitized by Google

contrario); non solo una stessa verità sociale può avvicinare degli ideali contraddittorii (per esempio, libertà ed uguaglianza); ma ognuna di esse è contraddetta dall'elemento contingente che le si è accidentalmente associato. (Per esempio, l'idea di Giustizia astratta nello spirito degli imbianchini, che la traducono con questa formola: « Abbasso il *Ripolin!* »). La contraddizione forma così la stoffa del Pensiero sociale. La maggioranza degli uomini non è urtata dalle contraddizioni. La sua logica è poco esigente. Un allenamento speciale le ha insegnato a indignarsi dell'assurdo nel dominio religioso; ma essa si adatta benissimo all'assurdo nelle formole politiche e sociali.

Altri spiriti sono meno facilmente accontentabili. Si divertono a ridurre a pezzi, sprezzantemente, la stoffa multicolore e rappezzata della saggezza sociale. Questa operazione non scandalizza, d'altronde, i seguaci del senso comune. Essi non la comprendono. Malgrado le dissociazioni d'idee effettuate dai distruttori di verità, il signor Prudhomme continua a felicitarsi di essere in possesso d'una dottrina morale e sociale sicurissima, cucinata per suo uso da sociologi e da moralisti.

La potenza dissociatrice dello spirito suppone il predominio di quella forma speciale d'associazione che in psicologia si chiama associazione per *contratto*. L'intelligenza pecorile del soddisfatto non insorge mai contro ciò che le si dà per *verità;* egli la ripete senza degradazione personale, senza perdita nè aggiunta. La sua mentalità ricorda quella dell'*idemista* Poiret, quel personaggio di Balzac che « non diceva nulla, parlando, ragionando o rispondendo, poichè soleva ripetere, in altri termini ciò che gli altri dicevano ». In altri, invece, una verità sociale, appena emessa, evoca immediatamente la possibilità dell'affermazione opposta. In costoro l'idea della possibilità dei contrari è

Digitized by Google

sempre presente. Nell'uomo comune, ciò si chiama spirito di contraddizione, e degenera in fastidiosa manìa. Nell'uomo superiore, è un fecondo risveglio dello spirito, che sfugge alla monotonia delle ripetizioni sociali e si slancia liberamente nel campo delle contingenze. L'associazione per contrasto dà luogo a un tipo d'immaginazione particolarmente attivo; e infatti, secondo l'osservazione del Ribot, « l'immaginazione, come la sensibilità, si muove fra i contrasti con una rapidità estrema ».

Questa forma d'immaginazione mobile e balzante è la forma più curiosa di ciò che il Ribot chiama l'Immaginazione sociale. Nei grandi ribelli, questa immaginazione prorompe in un lussureggiante fiorire di visioni e di simboli sociali, in inedite esegesi della società e della vita. Talvolta, questa immaginazione procede per analogia. Quanto l'idemismo è sterile, altrettanto l'analogia è creatrice. Essa fa scoprire impreviste avvicinamenti di fatti o d'idee, che distruggono le tradizionali *seriazioni* di valori. Questo procedimento è visibile ad ogni istante in Nietzsche. Altre volte, l'immaginazione sociale procede per irradiazione. Allora, è spesso vivificata dalla passione. Un attrito, un urto sociale doloroso, un contatto con qualche dura realtà sociale, diviene pei sentimenti e le immagini un centro di attrazione da cui essi irradiano poi in vividi getti. Questa è l'immaginazione che il Ribot indica col nome di *costellazione* e che somiglia a ciò che Stendhal descrisse col nome famoso di cristallizzazione.

L'immaginazione sociale cristallizza in brutto come altre volte cristallizza in bello. Nel pessimista sociale e nel ribelle, il mondo sociale assume un colore cupo e sinistro, e si veste di forme grottescamente odiose; appare sotto qualche fantastico e spaventoso simbolo come quello che Heine descrive nel suo *Affrontenburg*.

Digitized by Google

« È il vecchio castello coi suoi merli e colle sue torri, coi suoi ospiti sinistri... I più sagaci tacevano sempre, prudentemente. C'era un'eco, che, ripetendo le parole, con cattiveria le falsificava tutte. No, davvero, non c'è nemmeno un uomo all'ombra del quale io non abbia subìto degli oltraggi, ora da una bocca delicata, ora invece da una bocca brutale ». (1) Tale è anche la terribile visione di Nietzsche sull'*Officina in cui si fabbrica l'Ideale*. La società appare allora come una galera, come un giardino dei supplizî, come un convegno di esseri striscianti e mentitori, come un brulichìo d'ipocrisie e di viltà.

Quei liberi balzi della immaginazione fanno sì che il Ribelle sia, secondo l'espressione di Nietzsche, uno spirito *non storico*. Ciò che caratterizza il Soddisfatto, l'ottimista sociale, è l'asservimento alla realtà sociale data, è l'eccesso del senso storico. L'uomo volgare non ha che un sentimento molto oscuro della contingenza fondamentale dei fatti sociali; egli crede volontieri alla necessità, alla razionalità, alla legittimità di ciò che è consacrato dall'uso e dalla tradizione. Egli non s'accorge dell'enorme parte di accidentale, di fortuito, di convenzionale, di artificiale e di illusorio che entra nella composizione di uno stato sociale qualsiasi. Egli non s'accorge delle proprie possibilità ambigue che, debole e inerte, non sa utilizzare ma che altri, dotati di volontà conquistatrice, sanno padroneggiare ed asservire ai loro fini. Egli crede ad una logica sociale superiore — che chiama la Provvidenza — e alla quale bisogna rassegnarsi. Il Ribelle, invece, ha un vivo sentimento delle contingenze sociali; reagisce contro l'eccesso di storicismo, contro la genuflessione davanti al fatto, davanti alla pretesa Logica storica.

(1) H. Heine. *Il libro di Lazzaro*.

Digitized by Google

Per lui la verità sociale non è qualche cosa di già fatto, d'immobile, su cui noi non abbiamo presa. È una verità in divenire, una verità incerta e fuggente come la Vita. Essa dipende da noi, e, in un certo senso, è opera nostra, nostro atto e nostro gesto. Il Ribelle di grande stile è uno spirito non storico che si getta, d'un balzo, in un mondo ignoto.

Tale è Nietzsche col suo disprezzo pei pedanti dello storicismo. Il Ribelle ha un suo concetto speciale della Verità. La sua Verità è una verità tutta penetrata di vita, tutta fremente di energia e di azione.

D'altronde, l'Azione, l'Energia, costituiscono il fondo del Ribelle. In ogni Ribelle, c'è un Dissociatore di verità tradizionali, c'è un immaginativo e un intuitivo che solleva con disinvoltura il velo delle menzogne sociali; ma c'è sopratutto un Energetico, un Combattivo. Poichè l'Energia ha due forme: la reattiva e l'attiva, si possono distinguere qui, con Nietzsche, due tipi di Ribelle: il Ribelle reattivo, il Ribelle per rancore e rappresaglia, quello che Nietzsche chiama l'*Uomo del Risentimento*, e il Ribelle del tipo aggressivo e spontaneo, quello la cui energia è vergine d'ogni attentato, l'uomo forte che non ha sofferto il Male, che non ha bisogno di vendetta, e che nondimeno insorge contro l'ordine morale esistente, per semplice desiderio di dar luogo a delle forme nuove di Vita e di far trionfare un ideale, ossia il riflesso ingrandito di una personalità

Quest'ultimo rappresenta una forma superiore dell'Energia. È il Ribelle di grande stile, l'alta ed estetica volontà di Vita che ignora le passioni basse e piene di rancore caratteristiche della Rivolta degli schiavi. « Anche quando il risentimento s'impadronisce dell'uomo nobile, dice Nietzsche, esso finisce e si esaurisce con una reazione istantanea, e appunto perciò *non avvelena*. Inoltre, in casi numerosissimi, il ri-

Digitized by Google

sentimento non scoppia affatto, quando, nei deboli e negli impotenti, sarebbe inevitabile. Non poter prendere sul serio, a lungo, un nemico, le sue disgrazie e finanche i suoi misfatti, è segno caratteristico delle nature forti, che sono nella pienezza del loro sviluppo e che posseggono una sovrabbondanza di forza plastica, rigeneratrice e curativa, la quale va fino al dimenticare. Un buon esempio, nel mondo moderno, è Mirabeau, che non si ricordava degli insulti, delle infamie che venivano commesse contro di lui, e che non poteva perdonare, unicamente perchè dimenticava » (1).

Nel ribelle reattivo domina quell'immaginazione pessimista che abbiamo descritto e che riveste dei colori del proprio risentimento l'oggetto odiato. Nel ribelle del secondo tipo, si nota invece una immaginazione serena, armonica e creatrice. Qui il Ribelle si confonde col creatore di valori sociali, coll'instauratore di una verità e di una giustizia nuove. Se si volessero dare dei nomi, a questo punto, si potrebbe forse dire che un Rousseau, un Bakunin rappresentano il tipo del Ribelle reattivo. (Si rammenti ciò che vi è di appassionato e, in fondo, di astioso, nel genio di Rousseau). Un Carlyle, un Tolstoi, un Nietzsche, rappresenterebbero il Ribelle energetico e creatore. Forse si potrebbe anche distinguere un tipo misto, ad un tempo reattivo ed attivo, distruttore e creatore. Un Proudhon, un Ibsen rappresenterebbero forse abbastanza bene quest'ultimo atteggiamento.

Si può ora distinguere, brevemente, l'atteggiamento del Ribelle da qualche atteggiamento vicino: anzitutto, il Pessimismo sociale. Vicinissimo al Ribelle, il Pessimista sociale se ne distingue, tuttavia. Il Pessimista sociale assoluto arriva alla negazione di ogni azione e di ogni vita sociale in cui vede la manifestazione iper-

(1) Nietzsche, *Généalogie de la Morale.*

Digitized by Google

acuta, — spaventosa e diabolica fra tutte — del cieco Voler-Vivere universale. Nel Ribelle, anche nel Ribelle di ordine reattivo, la Volontà di Vita si afferma almeno come energia di protesta e di odio. Nel Pessimista, il Voler-Vivere si ritira dalla scena del mondo.

Il principio di questo atteggiamento sembra sia una sensibilità fine e viva, presto gualcita al contatto delle laidezze sociali, oppure, qualche volta, un orgoglio irritabile, come forse nel caso di Challemel-Lacour. Ad ogni modo, il Pessimismo sociale, contrariamente all'Istinto di Rivolta, che è Volontà di vita, è essenzialmente Ascetismo.

Ascetismo è pure l'atteggiamento di colui che chiameremo l'anarchico pratico. Questi è l'individuo che circoscrive alla propria esistenza personale i suoi sentimenti di rivolta antisociale, e che disprezza lo sforzo necessario per farli condividere da altri. Remy de Gourmont ha con molta finezza abbozzato questo tipo. « L'anarchico, egli dice, è colui che, ogni volta che può farlo senza danno, si sottrae senza scrupolo alle leggi e a tutti gli obblighi sociali. Egli nega e distrugge l'autorità in ciò che lo concerne personalmente; si rende libero quanto un uomo può esserlo nelle nostre complicate società. Al di là di questo tipo, c'è l'anarchico che vuole imporre agli altri uomini il proprio odio per qualsiasi obbedienza ».

Ascetismo ancora, è quell'atteggiamento di pensiero che si potrebbe chiamare Estetismo o Dilettantismo sociale. Secondo noi, il Dilettantismo sociale è una varietà di pessimismo sociale estetico. Il Dilettante sociale vede il mondo sociale come un fenomeno di Bellezza o di Bruttezza, — specialmente di Bruttezza. E prende il partito di attribuire a questo fenomeno di Bruttezza soltanto un valore di fantasma, simile a quello di un incubo popolato di visioni paurose.

Abbiamo detto, all'inizio di questo studio, che con-

Digitized by Google

sideriamo qui la psicologia del Ribelle senza occuparci delle circostanze esterne e sociali in cui si manifestano i sentimenti antisociali. Tuttavia si può notare qui che la nostra società attuale, — perfetto esempio di mediocrazia nella bassezza — offre all'esteta sociale un tema particollarmente curioso di meditazione. La nostra organizzazione sociale attuale, colle sue oligarchie e le sue burocrazie ipocrite, coi suoi procedimenti di sistematico schiacciamento dell'isolato, coi suoi premî offerti alla mediocrità, alla bassezza, al servilismo, col suo odio per ogni indipendenza di spirito, coi suoi incoraggiamenti allo spionaggio, alla delazione, alla calunnia gregaria, a tutte le viltà di gruppo e a tutti i delitti di gruppo, è una delle Forme di Vita più atte a suscitare nelle anime il Disprezzo estetico, il Disprezzo liberatore per eccellenza fra tutti i Disprezzi.

Anche l'immoralismo è un atteggiamento di pensiero che merita di essere segnalato. Questo atteggiamento, che è l'atteggiamento nietzschiano per eccellenza, giunge fra noi alla sua ora. È una reazione contro il Moralismo piccolo-borghese, contro il Doverismo ipocrita e incerto dei giardinieri corretti che coltivano in serra tiepida la pianta rattrappita della Virtù borghese. L'Immoralismo sostituisce gl'Imperativi kantiani e diversi con una genealogia della morale alla maniera di Nietzsche, e giunge a vedere in essa soltanto un'invenzione dei deboli e dei mediocri per prendere la loro rivincita sugli intelligenti e sui furbi. Per l'immoralista, la pianta Morale cresce più in Bruttezza che in Bellezza. Nata sul fondo melmoso del Voler-Vivere sociale, ha rami gonfi dei succhi velenosi dell'Ipocrisia sociale, e la sua ombra è mortale per le Energie sane e vivaci. Da questo punto di vista, il Moralismo e il Doverismo cari ai piccoli-borghesi dell'Intelligenza rappresentano quei bassifondi, di cui parla Heine, « dove vengono ad arenarsi le navi che arrivano dalle contrade lontane. »

Digitized by Google

L'Immoralista è volentieri un Ironista. Al riso vile e idiota delle folle, l'Ironista oppone il riso suo, il riso astratto, il gran Riso muto di Amleto, il riso irreverente ed insultante per eccellenza contro i bassi egoismi vergognosi eretti a dogmi dai pontefici. È il riso di Swift e di Heine, sovranamente sgradevole al Filisteo, che se me vendica dicendo che quegli uomini non hanno *carattere*.

Il Pessimismo sociale, il Dilettantismo sociale, l'Ironismo e l'Immoralismo sono varietà di un tipo curioso di malcontento che Nietzsche notò ed analizzò sotto il nome di malcontento femminile. È un tipo di pensiero assai delicato e nello stesso tempo assai profondo, assai mobile, tenace e fugace; assai temibile, anche, e molto attivo, in fondo, e implacabile nella sua inquieta ribellione. « I malcontenti deboli e in qualche modo femminili, dice Nietzsche, sono i più inventivi nel rendere più bella e più profonda la vita... Le pretese dei malcontenti forti sono troppo grossolane e in sostanza troppo modeste perchè non s'arrivi a farle star tranquille ».

Qual'è la Parte dell'Istinto di Ribellione nella evoluzione sociale?

L'Istinto di Ribellione è ad un tempo una forma dell'Istinto Vitale e dell'Istinto di Sapere. Esso stabilisce fra di essi, nel corso dell'Evoluzione storica, un compromesso misterioso.

L'Istinto Vitale, cieco e senza Scopo, è in fondo a tutte le metamorfosi del fenomeno Società. A torto gli Ottimisti sociali posero la Perfezione ora all'inizio ora al termine dell'Evoluzione sociale. Per noi, epigoni di Schopenhauer e di Darwin, queste due forme dell'ottimismo sociale sono ugualmente inaccettabili. Noi non mettiamo la Perfezione nè davanti nè dietro. Nell'Evoluzione storica, noi vediamo soltanto il fiorire fatale, formidabile, magnifico e tragico della Vita.

Digitized by Google

La Storia è la strada sulla quale l'umanità continua la sua marcia inquieta; l'origine e la fine di questo viaggio si perdono nelle nuvole. Su codesta strada, il Voler-Vivere sociale cerca instancabilmente di sorpassare sè stesso, di andare sempre al di là di ciò che è, di ciò che vuole. Ora questa corsa si rallenta, ora si accelera fino alla frenesia. Vi sono delle civiltà la cui marcia è lenta e insensibile come quella dei ghiacciai; invece, le nostre civiltà occidentali rammentano talvolta nelle loro Rivoluzioni la caduta improvvisa delle valanghe o la piena violenta delle acque d'un fiume quando i ghiacci si sciolgono. Nel Divenire sociale, i dogmi religiosi, sociali e morali sono un principio d'arresto e d'immobilità. Sono dighe che l'Istinto vitale costruisce per proprio uso, allo scopo di alzare il proprio livello, e, dopo un momento d'arresto, riprendere con un balzo irresistibile la propria marcia in avanti. Sono i Ribelli, gli Spezzatori di Dogmi, che rompono le dighe e mettono in libertà le acque prigioniere e frementi. Ed è così che l'Istinto di Ribellione, sotto forma d'Istinto di Cognizione o di Sapere, diventa un ausiliario misterioso dell'Istinto Vitale.

Da ciò, l'accoglienza che vien fatta nel mondo al Ribelle. Il nuovo raggio di luce proiettato dall'Istinto di Cognizione sulla faccia oscura delle cose, sconcerta le tradizioni, le vecchie abitudini e le pigrizie. Il Ribelle è avversato e maledetto. Su lui cade la maledizione pronunciata da Schiller nella *Statua velata di Sais*:

Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld

Secondo le vedute esposte da J. de Gaultier, la Rivelazione recata al mondo dal Ribelle non avrebbe alcuna influenza autentica ed efficace sul corso delle cose. Essa non sarebbe che il riflesso e il simbolo dei movimenti che avvengono nelle regioni profonde e inaccessibili

Digitized by Google

della Vita. « È un vizio degli ideologi, da cui bisogna guardarsi, il credere che sia possibile reagire mediante il sapere sul movimento della vita » (1).

Altri pensatori, al contrario imbevuti della fede ideologica nella potenza dell'idea, sarebbero disposti a vedere nel Verbo del Ribelle non già un semplice riflesso, ma una delle forme, reale ed efficace quanto le altre, dell'universale Energia.

Lasciamo aperta questa questione. È una di quelle che toccano i Misteri estremi. Quindi, Atto ed Energia, o Simbolo e riflesso, il Verbo del Ribelle conserva, pel sociologo, lo stesso significato: quello di una brusca accelerazione del movimento della vita, di un balzo in avanti, di un salto non storico nell'avvenire.

Appunto perciò, nell'attuale trionfo della Banalità, « questa cattiva fata di qui », come la chiama un personaggio di Gorki, l'apparizione del Ribelle merita di essere accolta con applauso da coloro il cui istinto di giuocatori si appassiona per dei domani imprevisti. Infatti, questa apparizione è indizio o presagio di qualche mutamento a vista, di qualche colpo di scena forse « sensazionale » nella fantasmagoria della Storia.

(1) J. de Gaultier. *De la Nature des Vérités* (« Mercure de France », Settembre 1901).

Digitized by Google

XIV.

Il dilettantismo sociale e la filosofia del " superuomo „

Il problema capitale della morale sociale è quello dei rapporti fra l'individuo e la società. Ai differenti modi di risolvere questo problema rispondono diversi atteggiamenti dell'individuo di fronte alla società.

Fra questi atteggiamenti, ve ne sono due che ci sembrano particolarmente interessanti, sia per sè stessi, sia per l'influenza che tendono ad avere sempre maggiore sugli spiriti colti. Uno è quello che chiameremo Dilettantismo sociale; l'altro fu esposto da Nietzsche sotto il nome di morale del « Superuomo ».

Vogliamo domandarci a quale concezione generale della vita e della società si riallacciano il Dilettantismo sociale e la filosofia del Superuomo. Cercheremo poi quale sia il legame che unisce queste due concezioni e quale còmpito morale esse abbiano.

La questione dalla quale dobbiamo partire è questa: Qual'è, in sostanza, la natura e il valore della società? La società è buona o cattiva? Ha sì o no un diritto all'esistenza, anteriore e superiore al diritto degli individui?

Ora, se esaminiamo le diverse risposte che furono

Digitized by Google

date a queste domande, vediamo che tali soluzioni, per quanto numerose, possono essere ridotte a due tipi: una che indicheremo col nome di Dogmatismo sociale, l'altra col nome di Nichilismo sociale.

Chiamo col nome generale di Dogmatismo sociale le dottrine che attribuiscono alla società, in quanto è tale, una esistenza anteriore e superiore agli individui, un valore morale oggettivo ed assoluto. Tale è per esempio la filosofia sociale platonica, che subordina assolutamente l'individuo alla *città*.

Questo dogmatismo è nello stesso tempo un *realismo* sociale. Voglio dire con ciò, che i Dogmatismi erigono la società in entità distinta dagli individui e superiore ad essi. In questa concezione la società ha leggi sue proprie, distinte da quelle che reggono le esistenze individuali; ha altresì i proprî fini, ai quali devono essere sacrificati senza esitazione i fini effimeri dell'Individuo. Essa si libra al disopra delle esistenze individuali come una potenza misteriosa e fatale, come una specie di Divinità. Questo, appunto, mette in piena luce il Simmel, quando ci mostra, mediante un ingegnoso paragone, quale sia, secondo certi sociologi, la natura dei rapporti che uniscono l'individuo alla comunità. « Simmel, dice il Bouglé, paragona la società a Dio, e dimostra che lo sviluppo delle scienze della società ci fa scorgere in ogni idea religiosa il simbolo di una realtà sociale.

« Egli deduce tutte le figurazioni che si concentrano nell'idea di Dio come in un focolare immaginario, dai veri rapporti che la Società sostiene coll'Individuo. Essa è la potenza universale da cui l'individuo dipende, ad un tempo diverso da lei e identico a lei. Per mezzo delle generazioni passate e delle generazioni presenti, essa è ad un tempo in lui e fuori di lui. La molteplicità delle sue volontà inspiegate contiene il principio di tutte le lotte degli esseri, e, nondimeno, essa è una

Digitized by Google

unità. All'individuo, essa dà le forze di cui egli può servirsi e in pari tempo i doveri a cui deve sottostare: essa lo determina e lo vuole responsabile. Tutti i sentimenti, insomma, tutte le idee, tutti gli obblighi che la teologia spiega col rapporto dell'individuo a Dio, la sociologia li spiega invece col rapporto dell'individuo alla società. Questa sostiene, nella scienza della morale, la parte della divinità. (1) »

Tale realismo sociale è nello stesso tempo un ottimismo sociale. Divinizzare la società non equivale forse ad affermare la sua bontà trascendentale? Non equivale a credere a delle armonie sociali provvidenziali nascoste sotto gli antagonismi della superficie? Il Dogmatista sociale dirà con Leibnitz che non bisogna facilmente essere fra i malcontenti, nella Repubblica in cui si vive. Egli comanderà all'individuo di inchinarsi davanti all'autorità sociale, qualunque cosa essa faccia, qualunque cosa essa imponga, perchè le grandi opere socialli sono simbolo di un'Idea morale superiore davanti alla quale devono scomparire gl'interessi, i dolori e i lamenti dell'individuo.

Davanti a questa concezione sociale dogmatica, realistica ed ottimistica, s'incontra una concezione diametralmente opposta, che possiamo indicare per antitesi col nome di Nichilismo sociale.

In questa concezione nuova, l'esistenza e il diritto della società non sono più affermati come superiori all'esistenza e al diritto degli individui. Al contrario, questa esistenza e questo diritto della società sono messi in dubbio o anche assolutamente negati.

Si potrebbe anche indicare tale atteggiamento di spirito col nome di Scetticismo sociale. Il principio di questo scetticismo sociale è lo stesso, in fondo, di quello

(1) Bonglé. *Les Sciences sociales en Allemagne*, pag. 61 (Paris, Alcan).

Digitized by Google

dello scetticismo metafisico, del quale non è che un aspetto. Tale principio consiste nel fatto che l'Io individuale conserva sempre il diritto di dubitare di ciò che non è lui. Dal punto di vista del *cogito ergo sum*, io solo sono una realtà; i miei simili, la società che mi circonda, possono essere considerati da me come una pura illusione o almeno come dotati soltanto di un'esistenza puramente ipotetica. Da questo punto di vista, nulla m'impedisce di rimanere scettico in ciò che concerne l'esistenza della società e il suo preteso diritto su di me. Tale sembra essere stato, d'altronde, l'atteggiamento di Descartes. Nella sua morale provvisoria, veramente, egli raccomanda al saggio di conformarsi alle leggi e alle usanze del suo paese. Ma è facile comprendere che Descartes non attribuisce a questo precetto un valore oggettivo e dogmatico. È un semplice consiglio di prudenza pratica, la quale consiste, per evitare noie, nell'adattarsi, senza credervi, d'altronde, più di quanto convenga, alla disciplina sociale ambiente.

Questo scetticismo sociale è nello stesso tempo un *nominalismo* sociale. Mentre poc'anzi si considerava la società come una entità reale, ora la si considera qui come un'astrazione. La Società non esiste; esistono soltanto gl'individui. Invece di quella mitologia sociale che divinizza la società, qui ci troviamo davanti a una concezione sociale monadica, la quale non vede più che degli individui evolventisi secondo la legge del loro egoismo personale. Ciò che si chiama società non è altro che il complesso dei rapporti creati dal contatto, dall'urto o dalla combinazione delle diverse individualità.

Infine, codesto nominalismo sociale è anche un Pessimismo sociale. Si esamini la storia. Quanti attentati commessi contro l'individuo, in nome di questa entità tirannica: *la Società!* I rapporti sociali sono op-

Digitized by Google

pressivi e distruttivi dell'Individualità. La società non deve apparire come una potenza benefica, un genio tutelare al quale l'individuo può affidare il proprio destino, ma come un genio malefico e crudele, come una specie di Minotauro divoratore dei deboli e dei sofferenti. Quante superstizioni, convenzioni e menzogne scientemente mantenute nel corpo sociale per illudere l'individuo e farlo servire ai fini della collettività! Non si ha diritto di dire con G. G. Rousseau che lo Stato di società è uno stato antinaturale e antimorale, e Tolstoi non ha ugualmente ragione quando ci grida: Fuggite dalle città, rinunciate alla religione del mondo, evadete dalla galera sociale? Schopenhauer sembra anch'egli avere avuto ragione considerando la vita sociale come supremo rigoglio della malvagità e della sofferenza umana. Non forse nella vita sociale si manifestano tutte le passioni, tutti i tradimenti, tutte le viltà e le stupidità di cui è suscettibile la natura umana? Quindi quale sarà la linea di condotta dell'individuo, se non quella che consiste nel ripiegarsi su sè stesso e nel dirigere tutta la sua attività verso questo scopo: sfuggire alla vita sociale, alle sue esigenze ossessionanti, alle sue prescrizioni tiranniche o grottesche? Tale sembra, infatti, l'ultima parola della filosofia morale insegnata da Schopenhauer negli *Aforismi sulla saggezza della vita.*

È così che s'afferma l'antinomia delle due tendenze che abbiamo chiamate: l'una Dogmatismo sociale e l'altra Nichilismo sociale. Quest'ultima tendenza è la radice comune del Dilettantismo sociale e della filosofia nietzschiana del Superuomo. Che cosa sono infatti il Dilettantismo sociale e la filosofia del Superuomo, se non una protesta contro i dogmatismi e gli ottimismi sociali d'ogni specie? La principale differenza fra queste due concezioni ci sembra consistere nel fatto che il Dilettantismo sociale è sopratutto una protesta antiso-

Digitized by Google

ciale in nome dell'Istinto della bellezza, mentre la filosofia del Superuomo è una protesta antisociale in nome di quello che Nietzsche chiama Istinto di Grandezza. Quindi, se vogliamo farci un'idea precisa del dilettantismo sociale, possiamo definirlo mediante la negazione di tutto ciò che nel Dogmatismo sociale offende l'Istinto di Bellezza; e ugualmente si potrà definire l'Individualismo nietzschiano colla negazione di tutto ciò che, in quel dogmatismo, offende l'Istinto di Grandezza.

Se s'identificano, come sembra si debba fare, il sentimento di Bellezza e il sentimento di Vita, si è colpiti da ciò che c'è d'inestetico nei dogmatismi sociali nati da quello Spirito logico che Nietzsche chiama lo Spirito di « pesantezza » nelle definizioni dogmatiche di ciò che è e deve essere una società, nelle morali, nelle pedagogie pedanti e meschine. Tutti codesti dogmatismi disconoscono ciò che costituisce l'essenza stessa della vita; — voglio dire: la spontaneità delle energie vitali, la cui funzione non sta solo nell'adattarsi a un ambiente dato, ma nell'essere delle forze autonome, nel creare di per sè stesse la vita e l'azione. Il Dilettantismo sociale è una legittima reazione contro tale incomprensione della Vita. Esso cerca di ritrovare sotto i formalismi pedanti la spontaneità e la mobilità della vita.

Un altro carattere del Dogmatismo sociale è il suo pedestre realismo. Il dogmatismo sociale vuol *credere* nella società. Egli la considera come una realtà solida e rispettabile, e per lui è bestemmia e sacrilegio il negare o il mettere in dubbio questa divinità sovrana davanti alla quale ognuno deve inchinarsi. Il dogmatismo sociale realizza così la definizione che Schopenhauer dà del perfetto filisteo. « Vorrei definire i filistei dicendo che sono gente che costantemente si occupa, colla massima serietà, di una realtà che non è una realtà. (1) »

(1) Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie.*

Digitized by Google

Contrariamente a questo filisteismo, il Dilettantismo ha il sentimento interno della Menzogna sociale. Esso vede nel mondo sociale un mondo di sogno e d'illusione, una parata e una mascherata. Quindi, gode di questa apparenza senza attribuirle maggiore importanza di quanta essa ne merita. Si lascia cullare dolcemente dal suo sogno, e, nelle ore in cui questo sogno diventa doloroso e si trasforma in incubo, conserva l'oscuro sentimento che tuttavia non si tratti d'altro che d'un sogno. Goethe espresse ammirabilmente il nulla della vita sociale e dei sentimenti che essa suggerisce al Dilettante. « Ti concederò volentieri che i più felici sono coloro i quali vivono giorno per giorno come i bimbi, portano a spasso la loro bambola, la vestono e svestono, girano con un gran rispetto intorno all'armadio in cui la mamma ha chiusi i dolci, e, se finiscono coll'ottenere la chicca bramata, l'addentano avidamente e gridano: « Ancora! » — Son creature felici. Sono felici anche coloro che danno alle loro occupazioni frivole, oppure alle loro passioni, nomi magnifici, e le mettono in conto al genere umano come opere da giganti intraprese per la sua salvezza e la sua felicità. Felice chi può vivere così! Ma chi riconosce, nella propria umiltà, dove finiscano tutte queste cose, chi vede con quale ardore lo sventurato prosegue per la sua strada, ansando sotto il fardello, è tranquillo e si fa anche un mondo che estrae da sè stesso, ed è anche felice perchè è uomo. E per quanto ristretta sia la sua sfera egli porta sempre in cuore il dolce sentimento della libertà. (1) »

Un terzo carattere del Dogmatismo sociale è l'implacabile serietà, l'aria pontificante che esso esige dagli attori della commedia sociale. Nulla sconcerta, nulla indigna il dogmatista sociale più dell'irriverente ironia relativamente a ciò che è socialmente rispettabile. In-

(1) Goethe, *Werther*.

Digitized by Google

vece, il Dilettante sociale è un ironista, un « essere che ride » secondo il desiderio di Nietzsche. Un recente romanzo tedesco (1) mette in scena un dilettante sociale, discepolo di Nietzsche, il quale descrive uno stato sociale dell'avvenire in cui regnerebbero degli uomini veramente superiori, che disdegnerebbero di ricorrere alle menzogne con le quali viene ingannato il gregge umano. « Io sogno, egli dice, un re che ripudierebbe ogni timore, che avrebbe il coraggio di essere lo spirito più libero del suo regno, e pel quale sarebbe un divino piacere lo scoppiare a ridere sul muso del parlamento, dei ministri, dei vescovi e dei generali ». — Il dilettante sociale si diverte sopratutto della *posa* e dell'alterigia, dell'affettazione di rispettabilità e di onorabilità che sono la forma borghese del dogmatismo sociale (2).

Se riuniamo i caratteri diversi del dilettantismo sociale, vediamo che questo stato di spirito è, come abbiamo detto più sopra, una protesta contro ciò che contiene di smorfieggiante e di menzognero la mascherata

(1) E. von Wolzogen, *Das dritte Geschlecht.* Berlin, 1899.

(2) Schopenhauer espresse mirabilmente, egli pure, l'atteggiamento superiore e contemplativo del puro suddito del sapere: « L'intelletto dell'uomo normale, rigorosamente legato al servizio della volontà, non si occupa quindi che di ricevere i motivi e sembra sia come l'insieme dei fili atti a mettere in moto le singole marionette sul teatro del mondo. Da ciò, nella maggior parte degli uomini, quell'aria grave, asciutta, posata, che è superata soltanto dalla serietà degli animali incapaci di ridere. Il genio, invece, libero da ogni impaccio, fa l'effetto di un attore vivo posto in mezzo ai grandi fantocci del famoso teatro di marionette di Milano; — unico a comprendere tutto il meccanismo, egli proverebbe piacere a scappare per un momento dalla scena, per andare in un palco a godere dello spettacolo. È la riflessione geniale ». (*Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, tomo III, pag. 198. (Paris, Alcan).

Digitized by Google

sociale. Per istinto estetico, il Dilettante sociale dice addio alla *città* umana. Egli dice con Ariel: « Mi rassegnerò a non partecipare più alla vita degli uomini... Questa vita è forte, ma impura. Io sarò l'azzurro del mare, la vita della pianta, il profumo del fiore, la neve azzurra dei ghiacciai ». Goethe comprese bene il carattere essenzialmente artistico di una tale disposizione di spirito, quando disse: « La causa finale delle lotte del mondo e degli uomini, è l'opera drammatica. Infatti, queste cose, altrimenti, non potrebbero servire a nulla assolutamente ».

La costituzione psicologica che predispone al dilettantismo sociale può, a quanto pare, riassumersi nei seguenti caratteri: una sensibilità fine, presto offesa al contatto delle laidezze sociali, una immaginazione proclive al sogno, e infine una certa indolenza di temperamento, alla Rousseau, che distoglie dall'azione e fa sì che non si provi alcun piacere a far del male agli altri. Si può applicare al Dilettante sociale ciò che Rousseau disse di se stesso: « Mi trovo naturalmente sottomesso al gran precetto di morale, ma distruttivo dell'ordine sociale, *di non mettermi mai in condizione di poter trovare vantaggio per me nel male altrui*. Chi vuol seguire questo precetto non ha, a rigore, altro mezzo per riuscirvi, che quello di ritirarsi completamente dalla società; e chi vive fuori da questa, segue per questo solo fatto il precetto suddetto, senza aver bisogno di pensarci » (1).

Qual'è, nella vita pratica, la condizione d'un uomo simile? Evidentemente, quella di uno *sradicato* o piuttosto quella d'un uomo che non mise nè metterà mai radice in alcuno degli scompartimenti rigorosamente circoscritti di cui si compone la società. È, in qualche

(1) Rousseau. *Dialoghi*. Dialogo II.

Digitized by Google

modo, la condizione di Pietro Schlemyl, l'uomo che ha perduta la sua ombra. Infatti, ogni uomo ha nella vita un fantasma che lo segue dappertutto e che è semplicemente la proiezione sociale della sua personalità. Questa proiezione sociale, che si chiama riputazione, stima altrui, ecc., è l'ombra che accompagna dovunque i passi del viaggiatore. E se gli accade di perderla, egli subisce le risate dei servi. Quasi tutti gli uomini vivono e muoiono per quest'ombra. Infatti, come dice Nietzsche, « essi non fanno nulla, in tutta la loro vita, pel loro *ego*, ma fanno qualcosa soltanto pel fantasma del loro *ego* che si è formato, su di loro, nel cervello di quanti li circondano. » (1) D'altronde, il Dilettante sociale è odiato. Egli commette il delitto imperdonabile di non entrare nella menzogna generale, di non gregarizzarsi. Egli è oggetto di uno di quegli odii violenti oltre il credibile che investono « il tipo che è l'antitesi dell'*irreggimentato*, del borghese imbevuto del proprio sacerdozio: — alludiamo allo speculativo, spirito sereno che s'infischia della mascherata sociale » (2).

Il Dilettantismo sociale è un atteggiamento provvisorio. L'Istinto della Bellezza è incompleto senza l'Istinto di Grandezza. Alla grandezza, ancor più che alla Bellezza si collega l'Amore. — « Sii grande, dice il Ravaisson, e l'amore ti seguirà » (3).

L'Istinto di grandezza è, più ancora che l'Istinto di bellezza, rivelatore supremo del segreto della Vita. Appunto perciò il Dilettantismo sociale sembra condannato a cedere il posto a una filosofia più possente, a una filosofia della forza, capace di abbracciare e di domare la realtà. Appunto perciò, anche, nell'opera di Nietzsche lo spirito apollineo, adoratore delle forme della vita in

(1) Nietzsche, *Aurora*.
(2) Tardieu, *L'Ennui* (Paris, Alcan).
(3) Ravaisson, *Rapport sur la Philosophie en France*.

Digitized by Google

cui s'agita il sogno, lascia l'ultima parola al profeta dello Spirito di grandezza: a Zaratustra.

Questa filosofia dello spirito di grandezza si chiama, nell'opera di Nietzsche, la filosofia del *Superuomo*. È, come si sa, un Egotismo ad oltranza, una glorificazione della forza umana presa alla sua vera fonte: *l'io libero*, e slanciantesi, con una energia che nulla ferma, verso orizzonti illimitati di vita, di potenza e di felicità.

Nietzsché indicò la differenza che separa questo atteggiamento nuovo dall'atteggiamento che abbiamo chiamato Dilettantismo sociale. Egli parla in un suo libro della « grande *passione* di colui che vive incessantemente nelle nuvole tempestose dei più alti problemi e delle più dure responsabilità, e che è costretto a vivervi (dunque niente affatto contemplativo, niente affatto *al di fuori*, nè sicuro, nè oggettivo) ». E altrove: « Altro è se un pensatore prende personalmente posizione di fronte a questi problemi in modo da trovare in essi il suo destino, la sua pena e anche la sua maggiore felicità, o se si avvicina a tali problemi in un modo « impersonale », cioè se non li tocca e non li afferra altrimenti che con pensieri di fredda curiosità. In quest'ultimo caso, non ne risulterà nulla; poichè i grandi problemi, anche ammettendo che si lascino afferrare, non si lasciano *conservare* dagli esseri dal sangue di rana e dai deboli. Tale fu la loro fantasia in tutta l'eternità; — una fantasia ch'essi condividono, d'altronde, con tutte le brave donnicciuole ». — No, l'atteggiamento dilettantesco, olimpico, impassibile di un Goethe non è il vero ideale umano. Per vivere, non bisogna concentrarsi nella contemplazione del mondo; bisogna superare questo mondo e superare sè stessi; bisogna slanciarsi verso la vita con un soggettivismo esaltato che non soltanto neghi l'*ambiente* coll'ironia e col dilettantismo, ma che lo infranga — in realtà — come una cosa ormai morta.

Digitized by Google

L'istinto di grandezza, generatore di una tale filosofia è, come abbiamo detto, in reazione fondamentale contro i dogmatismi sociali regnanti. È in reazione contro di essi su due punti. Anzitutto, ogni dogmatismo sociale è una consacrazione dello spirito gregario. Esso mira direttamente o indirettamente all'asservimento dell'individuo al gruppo.

È contro tale infiacchimento gregario, che protesta anzitutto la filosofia del *Superuomo*. Il Superuomo deve superare sè stesso; ma per questo egli deve anzitutto superare l'anima gregaria che è in lui, quell'anima per la quale « si è popolo, pubblico, gregge, donna, fariseo, prossimo » (1).

I dogmatismi sociali urtano anche in un altro modo l'Istinto di grandezza. Questi dogmatismi considerano tutti la vita sociale dal punto di vista *statico*. Rappresentano tutti l'idea sociale come una cosa immobile ed immutabile. Una simile filosofia sociale è una filosofia dagli orizzonti ristretti, una filosofia di passività e d'inerzia. Infatti, qui l'ideale è sinonimo di soggezione e d'impaccio. È legge suprema dell'individuo l'adattarsi all'ideale, mai il dominarlo, il crearlo. A codesta concezione statica dell'ideale, la teoria del Superuomo sostituisce una concezione *dinamica*, secondo la quale l'ideale è in perpetuo divenire. L'individuo deve perpetuamente sormontare sè stesso, elevarsi senza posa verso le cime infrangendo incessantemente i suoi ideali per crearne dei nuovi. « Per costruire un santuario, dice Nietzsche, bisogna distruggere un santuario ». E Ibsen esprime pure lo stesso pensiero : « Si è detto che io sono pessimista, egli dice, e lo sono infatti, poichè nego la perpetuità degli ideali umani. Ma, d'altra parte, sono ottimista inquantochè credo nella potenza indefinita di

(1) Nietzsche. *La gaia scienza.*

Digitized by Google

sviluppo degli ideali. (1) » Si capisce abbastanza per quale via l'Istinto di grandezza conduca Nietzsche all'amoralismo. Egli dice: « Meglio è agire male, che pensare in modo meschino. (2) ».

L'analisi che precede ci fa veder abbastanza che la filosofia del *Superuomo*, come il dilettantismo sociale, non è altro che una forma di quella filosofia che abbiamo chiamata *Nichilismo sociale*, in opposizione al Dogmatismo sociale. Il dilettantismo è in qualche modo il lato passivo, e la filosofia del Superuomo è il lato attivo dell'Individualismo. Il dilettantismo si converte alla fine, con un processo necessario, in glorificazione della vita, della libera e possente individualità.

Può questa filosofia che presenta come due stadii successivi di uno stesso pensiero essere approvata sotto riserva?

Se si esaminano il dilettantismo sociale e la teoria del superuomo, si vede che queste due filosofie hanno il carattere comune di presentarsi come una protesta dell'Istinto contro la Logica. È la ribellione dell'Istinto — Istinto di bellezza e Istinto di grandezza — contro lo spirito socratico, contro lo spirito di pesantezza, come lo chiama Nietzsche, simboleggiando in esso i dogmatismi sociali e morali d'ogni specie. Ritroviamo dunque qui l'antica e sempre rinascente antinomia fra la filosofia intellettualistica e la filosofia dell'istinto. L'antinomia sorge qui fra le morali razionalistiche — per esempio quella di un Kant — e le morali dell'istinto e della vita, come quella di un Guyau, di un Nietzsche, di un Ibsen.

Le morali dogmatiche subordinano l'evoluzione sociale morale a una finalità intelligibile che hanno la pretesa di definire. Le morali individualistiche e istin-

(1) Ibsen, Discorso di Stocolma (1897).
(2) Nietzsche, *Così parlò Zaratustra.*

Digitized by Google

tiviste sostengono che l'evoluzione non ha scopo, o piuttosto che essa è scopo e gioia a sè stessa. Per Nietzsche come per Guyau, ciò che le morali dogmatiche chiamano *dovere* non è altro che una manifestazione dell'istinto irresistibile di vita che è in noi. « È la nostra fierezza, dice Nietzsche, che ci ordina di fare il nostro dovere. Noi vogliamo ristabilire la nostra autonomia, opponendo a ciò che altri fecero per noi qualche cosa che noi facciamo per loro. Infatti gli altri entrarono nella sfera nel nostro potere e vi resterebbero a lungo, se per mezzo del dovere non usassimo loro delle rappresaglie, cioè se non c'insinuassimo nel potere loro » (1).

I Guyau, i Nietzsche, gl'Ibsen, ebbero ragione di opporre la loro morale dell'Istinto alle antiche moralli dogmatiche?

Sì, in un certo senso; poichè in morale come altrove, era necessario sostituire all' idea dell' *Esse* l' idea del *Fieri*. Era necessario infrangere le cornici immobili, e rimettersi di fronte alla feconda mobilità della vita. Ma l'intelligenza conserva, accanto all'istinto e alla vita stessa, i suoi diritti assoluti.

Anzitutto, non caddero in una contraddizione, i partigiani della filosofia dell'istinto? Il punto di partenza di una filosofia dell'istinto è, a quanto pare, un atto di disperazione nella potenza e nell'efficacia morale dell'intelligenza, un atto di rinuncia assoluta al pensiero; atteggiamento pessimistico quanto altri mai, poichè il pensiero non è, dopo tutto, che una forma della vita. Come avviene che da tali premesse scoraggiate quei filosofi traggano un ottimismo finale, una nuova scala dei valori, un inno alla gloria della vita? Schopenhauer è più logico — sembra — quando giunge alla nega-

(1) Nietzsche. *Aurora.*

Digitized by Google

zione della vita e della società. Dato il punto di partenza comune di Schopenhauer e di Nietzsche, si comprenderà più facilmente la scala pessimistica dei valori la quale, in Schopenhauer, fa della debolezza, della sofferenza e della rinuncia la misura del bene, che non la scala ottimistica di Nietzsche, che misura il bene dalla forza, dalla vita e dalla felicità.

Questa scala dei valori che Nietzsche vuol stabilire non suppone d'altronde l'intervento dell'intelligenza, anzitutto per riconoscere la necessità della scala stessa, e poi per fissarne i gradini? Pel fatto stesso ch'egli tenta di inaugurare una gerarchia dei valori morali e sociali, Nietzsche ritorna — così sembra — dopo una deviazione, all'intellettualismo. Egli esce, senza volerlo nè saperlo, dall'atteggiamento del puro amorfismo morale. Infatti, porre in serie gl'istinti, equivale ad intellettualizzarli.

Certo, i gradi di codesta gerarchia non hanno nulla di fisso. Quella scala è una scala mobile, modificata ad ogni istante dalle variazioni dell'individuo e dei suoi rapporti col suo ambiente; ma la funzione dell'intelligenza è perciò tanto più delicata. Ad essa, appunto, spetta di confrontare incessantemente quelle mutevoli condizioni, di notarne le variazioni e di trarne la linea di condotta più appropriata. Nietzsche non ci dice infatti che la saggezza non sarà uniforme, ma consisterà ora nel lottare contro noi stessi, ora nel lottare contro altri? ora nell'eccitare in noi stessi la pietà (se siamo crudeli), ora nell'eccitare la durezza (se siamo pietosi)? Chi farà questa suddivisione, chi coglierà queste sfumature, se non l'intelligenza?

Lo stesso Nietzsche ammette questo intervento dell'intelligenza nella morale. « L'uomo equo, egli dice, ha incessantemente bisogno del tatto sottile d'una bilancia per valutare i gradi di potere e di diritto che, con la vanità delle cose umane, resteranno in equili-

Digitized by Google

brio soltanto pochissimo tempo e altro non faranno che scendere o salire. Questo equilibrio è dunque difficilissimo ed esige molta esperienza, molta buona volontà, e una quantità enorme di *spirito*. (1) »

Tale intelligenza non sarà — è vero — l'intelligenza ferma, come immobilizzata, che troppo spesso invocano i moralisti dogmatici. Non sarà l'intelligenza scolastica, arida, astratta ed estranea alla vita. Sarà un'intelligenza agile ed armonica come la vita stessa; sarà lo spirito di finezza di Pascal, quello spirito al quale bisogna sempre ritornare quando si cerca di penetrare un po' innanzi nelle cose morali e sociali.

Questo spirito di finezza manca forse più di una volta a Nietzsche, e possiamo domandarci se egli stesso non sacrificò allo spirito scolastico quando stabilì una distinzione tanto assoluta tra i forti e i deboli, fra i padroni e gli schiavi.

L'aristocratismo di Nietzsche, opposto a ciò ch'egli chiama il *misarchismo moderno*, somiglia molto ad uno di quei dogmatismi morali e sociali contro i quali egli insorge. Nietzsche sembra dimenticare qui il suo principio favorito della relatività e della mobilità delle cose. Dimentica che *comandare* e *obbedire* sono atteggiamenti i quali non hanno niente di assoluto — in diritto — e nemmeno nei fatti. Quindi, noi opporremo al suo ideale di aristocratismo assoluto l'ideale più vero espresso da un personaggio di Goethe: « È felice e grande soltanto colui che non ha bisogno di obbedire nè di comandare, per essere qualche cosa. (1) »

In sostanza, il conflitto fra la morale intellettualistica e la morale dell'istinto dipende forse da un malinteso. Rigorosamente considerate, queste due filosofie mette-

(1) Nietzsche. *Aurora.*
(2) Goethe, *Goetz von Berlichingen.* Atto I.

Digitized by Google

rebbero capo ad un'assurdità. La filosofia dell'istinto sarebbe distruttiva di ogni pensiero, di ogni riflessione e anche di ogni coscienza; essa finirebbe in un meccanismo sociale e morale nel quale il desiderio e l'idea non sarebbero altro che vani epifenomeni. L'intellettualismo assoluto, dal canto suo, finirebbe nel non riconoscere ciò che c'è di spontaneo nel libero movimento della vita.

Così posto, il problema sarebbe insolubile. È perchè in realtà, non può esserci radicale e definitiva antinomia fra queste due forze che costituiscono l'individualità umana: l'istinto e l'intelligenza. La loro duplice evoluzione è parallela ed armonica. Per esempio, quando Nietzsche enuncia il precetto morale di lottare contro noi stessi, di trionfare su un istinto che prende troppa forza coltivando l'istinto opposto, questo precetto non è forse una trasposizione, nell'ordine intellettuale e cosciente, di ciò che è, nel dominio istintivo, la legge del ritmo delle passioni?

Giungiamo così alla conclusione che c'è un grave pericolo nell'eccesso di astrazione intellettualistica generatrice dei dogmatismi sociali e morali, e che una grande parte di verità è contenuta nel nichilismo morale e sociale che annienta codesti dogmatismi distruttori della vita e dell'individualità. Per rendere interamente vera questa filosofia individualistica, bisogna rinunciare soltanto a fondarla esclusivamente sull'istinto. L'intelligenza ha i suoi diritti assoluti, ai quali non può abdicare, specialmente quando si tratta di dar base all'individualismo. Infatti non può esserci individualismo senza una chiara conoscenza, da parte dell'individuo, di sè stesso e del suo ambiente sociale.

Digitized by Google

XV.

I dogmatismi sociali e la liberazione dell'individuo

Vi sono due concezioni possibili relativamente ai rapporti fra l'individuo e la società. I partigiani dei dogmatismi sociali pensano che l'individuo, considerato nella sua origine, o nella sua natura, o nel suo fine, non sia che un elemento e quasi un epifenomeno della società. I partigiani dell'individualismo considerano invece ogni individuo come un piccolo mondo a parte, che ha un'esistenza propria e un'originalità indipendente. Nel primo caso, alla società si attribuisce un valore anteriore e superiore a quello dell'individuo e si rifiuta a questo ogni diritto contro la società. Nel secondo caso, si attribuiscono all'individuo un valore proprio e dei diritti che in nessun caso devono essere sacrificati ai fini sociali.

Noi vorremmo dar risalto alla inanità di tutti i dogmatismi sociali. Questa impresa ci sembra l'indispensabile propedeutica alla liberazione dell'individuo.

Ma prima d'iniziare questa discussione, precisiamola meglio. Il problema, secondo noi, non è già l'individuo e la società. H. Spencer scrisse il suo libro *L'Individuo contro lo Stato* per affrancare l'individuo dalla tirannia

Digitized by Google

statoria. Si potrebbe scrivere un altro libro intitolato *L'Individuo contro la Società*, per liberare l'individuo dalle tirannie sociali. L'individualismo di H. Spencer non è che un falso individualismo. Strappa, è vero, l'individuo al giogo dello Stato; ma lo mantiene curvo quanto mai sotto quello delle soggezioni sociali, di fronte alle quali gli accorda soltanto la facoltà di adattamento. Spencer, in sostanza, fa dell'individuo una semplice ricettività senza iniziativa propria.

Altre sono le soggezioni statarie, altre le soggezioni sociali. Quelle statarie si riassumono in questo: la legge promulgata e la forza pubblica che la sanziona. Ciò è semplice e franco. I legami sociali sono assai più complicati, ed anche assai più ipocriti. Garottano l'individuo con mille piccoli legamenti invisibili: interessi e passioni di gruppo, di classe, di *clan*, di corporazione, ecc., lo piegano a mille piccole usanze, a mille piccole idee ricevute, ammirazioni o riprovazioni convenute, che hanno lo scopo di far di lui un buon animale da gregge.

In questo caso la brutale franchezza dell'Imperativo legale è sostituita da una ipocrisia di gruppo, da tutta una disciplina da pecore, da tutta una tattica d'asservimento concertato e di mutuo spionaggio, che trovò la sua più ripugnante e formidabile espressione nei *Monita secreta* di una illustre Compagnia, ma che è creata da una specie di generazione spontanea e si applica da sè in ogni gregge umano. E da questo punto di vista si può dire che la morale dei *Monita secreta* non è che uno specchio atto ad ingrossare i tratti di ogni morale gregaria, quale essa funzioni in una classe, in un *clan*, in un corpo.

L'individuo è spesso complice incosciente del complotto tramato contro la sua libertà. Si illude, a tutta prima, circa i beneficî che trae dalla sua affiliazione al gruppo. Gli sembra che il suo voler-vivere indivi-

Digitized by Google

duale, che i suoi impulsi vitali siano esaltati; che la sua personale volontà di potenza sia straordinariamente intensificata dal fatto di fondersi coll'egoismo del gruppo. Egli non si accorge che concentrandosi nel voler-vivere collettivo, — nega sè stesso come *Io*. E sarà tanto più zimbello di questa illusione gregaria, quanto più il suo *Io* sarà intellettualmente e moralmente debole. Schopenhauer osserva con molta finezza che molti uomini, in mancanza di meriti personali che permettano loro d'essere orgogliosi di sè stessi, s'appigliano al partito d'essere orgogliosi del gruppo a cui appartengono. « Tale orgoglio a buon mercato tradisce in chi lo ha, l'assenza di qualità individuali; poichè diversamente egli non ricorrerebbe a quelle che ha comuni con tanti altri individui (1) ». Così, quanto meno ha valore proprio, tanto più facilmente un individuo è assorbito dal gruppo. In un tale uomo, i gusti, le idee, le passioni personali non sono più, in breve, che emanazioni dei gusti, delle idee, delle parole d'ordine regnanti nel gruppo. Il voler-vivere collettivo domina sulle volontà individuali allo stesso modo che il genio della specie domina sugli individui. E questo voler-vivere collettivo non è soltanto una somma delle volontà individuali. Ha leggi proprie, fini speciali. Per assicurare il suo trionfo, le volontà individuali s'annientano da sè con la stessa ingenua incoscienza del buon giovane descritto nei *Monita secreta*, il quale verrà indotto a poco a poco nelle vie volute e sarà preso pian piano nella rete in cui resterà prigioniero per sempre.

La protesta individualistica contro lo Stato non toccava il fondo della questione. La vera lotta individua-

(1) Schopenhauer. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, pag. 75.

Digitized by Google

listica è contro le influenze anti-individualistiche per eccellenza, contro quelle influenze ipocrite e sorde che si agitano nel dominio tenebroso degli interessi e delle passioni di gruppo.

La legge promulgata non è che l'espressione astratta, scolorita e intellettualizzata delle influenze collettive. Intellettualizzandosi, queste influenze hanno perduto qualche cosa della loro primitiva ferocia gregaria; hanno assunto un'apparenza d'impassibile serenità, d'impersonale indifferenza. È ciò che vien espresso con la parola *giustizia*, che ha un senso di assoluta imparzialità. Ma, in fondo, la giustizia — come stabilisce R. de Gourmont — non esiste mai allo stato puro ed astratto. Nella sua applicazione, essa dipende dalle interpretazioni diverse che del *fas* e del *nefas* vengono date dai diversi gruppi sociali.

La legge riflette i costumi. È oppressiva, come e quanto i costumi sono feroci. Soltanto, come s'è già detto, nella legge c'è un grado in meno di ferocia collettiva. Il *virus* gregario s'è attenuato allargando la sua sfera d'influenza. La legge, impersonale ed astratta, logora per antico uso, è ai costumi — costrizione accanita e astiosa — ciò che il concetto — immagine logora — è all'immagine sensibile prima che si cancelli, all'immagine concreta, colorita e viva. Così l'individuo è zimbello di un'illusione quando spera di trovare nello Stato e nella Giustizia un ricorso contro il cieco decreto dei gruppi. Infatti, c'è armonia prestabilita fra le due serie di soggezioni. L'autorità statuaria tradisce generalmente o almeno abbandona l'individuo perseguitato dagli odii gregarî. Le sue decisioni confermano e sanzionano all'ingrosso le volizioni di quella forza onnipotente che è l'egoismo di gruppo.

Abbiamo enunciato così in tutta la sua generalità il problema della antinomia fra l'individuo e la società. Questa antinomia la risolviamo pienamente in favore dell'individuo. Vediamo come e perchè.

Digitized by Google

Comincieremo col distinguere due specie di dogmatismi sociali: i dogmatismi *a priori* e i dogmatismi *a posteriori*.

Fra i filosofi dogmatici, infatti, alcuni procedettero *a priori* e pretesero di stabilire mediante la sola deduzione logica l'esistenza in sè e il valore superiore della società. Moltissimi pensatori seguirono questo metodo, da Platone fino ad Hegel. Gli altri tentarono di giustificare *a posteriori* i diritti superiori delle condizioni vitali a cui gli uomini sono sottomessi in ragione della loro costituzione fisiologica e psicologica. Essi svilupparono l'aforisma di Aristotele: *αγθρωος ξωον πολιτικον*, e dimostrarono pure che le condizioni di fatto nelle quali si sviluppa la vita umana fanno della società una legge superiore e necessaria contro la quale nessun individuo può nè deve tentare d'insorgere. I rappresentanti del dogmatismo sociale *a posteriori* sono ugualmente molto numerosi, nella storia del pensiero, da Aristotele fino ai moderni teorici della società-organismo, ai teorici cooperatisti o solidaristi e ai difensori della filosofia sociale gregaria.

Il Dogmatismo sociale, sotto queste due forme, sembra rispondere ad una delle esigenze del Voler-Vivere sociale. Infatti, ogni gruppo sociale organizzato sembra provare un bisogno istintivo di legittimarsi agli occhi degli individui che lo compongono. Non si accontenta d'imporre colla forza la sua disciplina sociale; vuole che si creda alla legittimità di questa disciplina e che la si consideri come giusta e razionale. In origine, è alla Religione che si domanda la consacrazione della disciplina sociale; più tardi, ci si rivolge ai filosofi, che raramente mancano di formole comode per razionalizzare la forza. Essi sono generalmente del parere di Hegel, secondo il quale « ciò che è vero è razionale». E noteremo qui che nel Dogmatismo sociale *a priori* si cerca specialmente di giustificare lo *Stato*, che vien

Digitized by Google

rappresentato come incarnazione di un'idea razionale. « Der Staat ist eine geäusserte, der Realität eingebildete Idee eines Volkes (1) ».

Nel Dogmatismo sociale *a posteriori*, si cerca di giustificare il meccanismo sociale nel suo insieme, ossia nella complessità delle discipline sociali ch'esso impone all'individuo.

Esaminiamo anzitutto il Dogmatismo sociale *a priori*.

Avvicinandoci a questa forma di pensiero, troviamo che essa comporta una distinzione. Vi distingueremo un razionalismo *trascendente* il quale pone nel cielo metafisico dell'Immutabile il principio che conferisce alle società la loro realtà, e un razionalismo dell'*Immanenza*, che situa questo principio nel Mondo del *Fieri*. In tutt'e due i casi, d'altronde, si procede *a priori*, poichè nei due casi si subordinano i fatti all'Idea, il Reale al Logico.

La forma più antica del Dogmatismo sociale *trascendente* si trova in Platone. Per questo filosofo, lo Stato ha un diritto assoluto sugli individui. È che l'unità della Città dev'essere considerata come un simbolo dell'unità ideale o divina. Gl'individui non sono che una materia amorfa, alla quale la Città conferisce la dignità della forma. A questo titolo, lo Stato non ha che dei diritti, l'individuo non ha che dei doveri.

Un'altra forma del Dogmatismo sociale trascendente è quella che troviamo in certi kantiani e nello stesso Kant. Si sa che nella morale Kantiana vi sono due tendenze difficilmente conciliabili. Da una parte, Kant pone la persona umana come un fine in sè e in tal modo sembra propendere verso l'individualismo. D'altra parte, colla sua concezione di una legge morale razionale assoluta, egli giunge ad un universalismo morale se-

(1) Lazarus e Steinthal, *Jahrschrift für Völkerpsychologie*, pag. 10.

Digitized by Google

condo il quale la regola è anteriore e superiore agli individui. La parte che gl'individui sostengono non consiste più che nel servire di strumenti alla legge. Quest'ultima si libra, trascendente, al disopra delle coscienze individuali, o piuttosto si personifica nello Stato e in coloro che l'amministrano. La Città, lo Stato, diventano il simbolo della legge morale trascendente, e, a questo titolo, sono investiti, come la stessa legge morale, di diritti superiori.

L'individualismo di Kant si converte qui in una dottrina morale-metafisca che pone lo Stato come un fine in sè. Il Burdeau, considerato come uno degli interpreti di questo finale pensiero Kantiano, ha scritto: « Noi non abbiamo il diritto di distrarre dal servizio dello Stato alcuna frazione della nostra ricchezza, alcuno sforzo del nostro braccio, nessun pensiero della nostra intelligenza, alcuna goccia del nostro sangue, alcun battito del nostro cuore (1) ».

La stessa conclusione si trova in Fichte, che fa uscire dalla teoria dell'Io assoluto una teoria unitaria dello Stato. La troviamo ugualmente in un filosofo contemporaneo, il Dorner, professore all'università di Koenigsberg, che considera lo Stato come un simbolo dello Spirito Assoluto (2).

Il Dogmatismo platonico e Kantiano sembrerà a molti, e non a torto, antiquato. Si può in buona fede attribuire allo Stato, alla società, un valore più che sensibile secondo la maniera di Platone? Questo è quanto la coscienza moderna, poco portata al trascendentalismo, certo stenterà, sempre più, a concepire.

Lo Stato, dice Platone, simboleggia l'Unità Divina. Aristotele, in una frase geniale, fece giustizia di questo

(1) Burdeau, citato da Barrès nei *Déracinés*, pag. 21.
(2) Dorner, *Das Menschliche Handeln*, pag. 461.

Digitized by Google

meschino argomento: « Socrate, egli dice, considera come fine della Città l'unità assoluta. Ma che cos'è una Città? È una moltitudine composta di elementi diversi. Datele maggiore unità, e la vostra Città diventerà una famiglia; centralizzate ancora, e la vostra famiglia si concentrerà nell'individuo: — infatti c'è più unità nella famiglia che nella città, e ce n'è ancor di più nell'individuo, che nella famiglia » (1). Dunque, non c'è unità più reale, più completa dell'individuo. Dunque, l'individuo, secondo i principii stessi di Platone, incarnerebbe nel miglior modo l'idea di unità.

L'unità dello Stato è un mito. « Che cos'è lo Stato? domanda Max Nordau. In teoria, Stato significa noi, voi. Ma in pratica è una classe dominante, un piccolo numero di personalità, talvolta una sola persona. Mettere su tutto il marchio dello Stato, equivale a voler far piacere esclusivamente ad una classe, ad alcune persone, a una sola persona » (2). Il de Gobineau dice pure: « L'esperienza di tutti i secoli ha dimostrato che non c'è tirannia peggiore di quella che si esercita a vantaggio di finzioni, di esseri per la loro natura insensibili, spietati, e di una impudenza senza limiti nelle loro pretese. Perchè? Perchè tali finzioni, incapaci di attendere esse stesse ai loro interessi, delegano i loro poteri a dei mandatarii. Questi, siccome non si crede che agiscano per egoismo, acquistano il diritto di commettere le maggiori enormità. Sono sempre innocenti, quando colpiscono in nome dell'idolo di cui si dicono sacerdoti » (3).

Qual legame di simbolismo può esistere fra l'Idea Platonica e le società umane? I caratteri dell'Idea Pla-

(1) Aristotele, *Politica*, Libro II.
(2) Max Nordau, *Paradoxes sociologiques*, pag. 125.
(3) De Gobineau, *De l'Inégalité des races humaines*, tomo II, pag. 31.

Digitized by Google

tonica sono, come si sa, la purezza, la semplicità, la reale e luminosa verità. Questi caratteri si tradurrebbero con la semplicità e la sincerità delle relazioni sociali in seno allo Stato.

Anzitutto lo Stato è meno un principio plastico, relativamente alle relazioni sociali in generale, che non una risultanza e un epifenomeno. Inoltre, la coscienza sociale, anche informata dallo Stato, è lontana dal presentare quei caratteri di semplicità, di logica e di sincerità di cui s'è parlato. Se c'è una cosa evidente per noi, è che la coscienza sociale di un'epoca, tessuta di contraddizioni inosservate e di menzogne dissimulate, è inferiore, sotto questo riguardo, ad una coscienza individuale anche mediocre, perchè questa può, almeno in certi momenti tentare d'essere logica con sè stessa e di essere sincera verso sè stessa. E il meccanismo messo in azione colla scusa di far trionfare l'Idea, non fa altro che aggiungere delle insincerità nuove a quelle che già esistevano.

Così pure, qual legame di simbolismo si scoprirà fra la legge morale ideale dei Kantiani e le società umane? Carattere di questa legge sarebbe il disinteresse assoluto. Lo Stato non è che un'organizzazione utilitaria che Schopenhauer definì molto bene come il capolavoro dell'egoismo collettivo. La Città non è altro che la forma più perfetta del voler-vivere umano. È questo voler-vivere, condensato e portato al suo massimo di concentrazione. Ora il voler-vivere, sia che si esprima negli atti della vita individuale o in quelli della vita sociale è estraneo, se non ribelle, alla moralità. È anormale. — Quindi, la Città, semplice fabbrica di felicità umana, non assomiglia alla legge di disinteresse assoluto più di quanto il girasole dei nostri giardini assomiglia al sole che splende in cielo. Criticando la morale di Fichte, Schopenhauer dice molto giustamente: « A giudicarne da tutto questo apparato

Digitized by Google

morale, nulla vi sarebbe di più importante della società: in che cosa? è quanto nessuno riesce a scoprire. Tutto ciò che si vede, è che, se nelle api esiste un bisogno di associarsi per costruire delle cellette e un alveare, negli uomini deve esistere un qualche preteso bisogno di associarsi per recitare un'immensa commedia, strettamente morale, che abbraccia l'universo, dove noi siamo delle marionette e nulla più. L'unica differenza — ma è grave — è che l'alveare finisce col riuscire bene, mentre la commedia morale dell'universo finisce in realtà in una commedia molto immorale (1) ».

In queste filosofie sociali, l'abisso fra la teoria e la pratica è insuperabile. Non si vede con qual mezzo si farà scendere nella realtà il monismo sociale, etico e politico dei Platonici e dei Kantiani. Lo Stato è per essi una unità formale che s'impone dal di fuori ad una molteplicità diversa e più o meno ribelle all'unità. Ora, chi ci assicura che l'unità vincerà, alla fine, la diversità? Non c'è società che sia *una*. Ogni società si compone di società diverse, in conflitto una coll'altra. E, lungi dal diminuire nel corso dell'evoluzione, questi conflitti, secondo l'osservazione del Simmel, non fanno che accentuarsi e diversificarsi.

Giungiamo dunque alla conclusione che nulla è meno dimostrato del Dogmatismo sociale dei metafisici della trascendenza.

Passiamo a ciò che abbiamo chiamato il Dogmatismo sociale dell'immanenza. I rappresentanti di questa filosofia sociale procedono più o meno dall'hegelianismo. — Per Hegel, l'idea che domina sull'evoluzione sociale non è più un'idea divina e trascendente. Il principio che egli invoca non è più la ragione in atto

(1) Schopenhauer, *Le fondement de la Morale.*

Digitized by Google

di Platone, ma una ragione in marcia, una viva e mobile armonia, fatta di contrarii, che cerca sè stessa e si realizza gradatamente. Hegel, come si sa, trasse da ciò un dogmatismo sociale autoritario che metteva capo alla apologia della monarchia prussiana considerata come vetta dell'ascensione dialettica. Tale dogmatismo è diventato più liberale nei discepoli di Hegel. In generale, il dogmatismo sociale della filosofia del *Fieri* è meno rigido del dogmatismo sociale dei trascendentalisti. Quel dogmatismo lascia maggiore spazio all'individuo. La concezione dell'identità dei contrarii cancella ogni limite fisso fra il bene e il male e finisce col considerarle come categorie storiche. Il carattere rivoluzionario dell'estrema sinistra hegeliana non è dubbio. Il de Roberty, che per certi lati si allaccia a quella scuola, dice che « la libera critica delle norme che regolano la condotta umana o ciò che il volgo chiama la mancanza di rispetto, l'irreverenza, oppure lo *scetticismo morale*, forma la condizione *sine qua non* di ogni progresso del sapere etico e della moralità stessa. » (1)

Tuttavia, la filosofia hegeliana, anche nei suoi rappresentanti di estrema sinistra, è ancora un dogmatismo metafisico e quindi un dogmatismo morale e sociale. La filosofia hegeliana è dogmatica per la sua affermazione del primato dell'intelligenza sull'istinto (Panlogismo), affermazione che si traduce in filosofia con la tendenza a porre il *sapere* all'inizio di ogni sviluppo sociale e alla base della serie dei valori sociali. Questo è il punto di vista adottato per esempio dal de Roberty, in opposizione al punto di vista dei marxisti, che metterebbero piuttosto, con Julius Lippert, il *Lebensfürsorge* alla radice del *processus* so-

(1) De Roberty, *La Constitution de l'Ethique*, pag. 90.

Digitized by Google

ciale. — La filosofia hegeliana è dogmatica anche per la sua affermazione del monismo sociale finale, dell'avvento fatale dell'altruismo e dell'assorbimento finale dello psichismo individuale nello psichismo collettivo. Il de Roberty ripudia l'agnosticismo e vuol « sorpassare Dio ». È difficile, per quanto il de Roberty lo neghi, non vedere in simili tesi una metafisica nuova. E per quanto siano liberali le tendenze del De Roberty, è da temere che questo dogmatismo metafisico si converta in un dogmatismo sociale che dia come suo frutto naturale la subordinazione dell'individuo alla società, dell'egoismo all'altruismo.

Ora il Panlogismo dell'immanenza, con le sue conseguenze, che sono il monismo e l'altruismo finale, non è più scientificamente vero delle tesi dei metafisici trascendentalisti. Non si ha, in ciò, che uno spostamento d'ombra. Le idee logiche: Unità, Verità, per quanto scendano dal cielo sulla terra, rimangono nondimeno degl'idoli. È sempre la stessa rinascente illusione che, disprezzando la lezione Kantiana della *Critica della Ragione Pura*, erige in assoluti certe relatività e risuscita negli spiriti servili tutta la mitologia fantastica della Morale.

Crediamo sufficientemente dimostrata l'inanità dei dogmatismi sociali fondati sulla logica. Passiamo ora a quelli che si appellano all'esperienza. Questi ultimi si riassumono in una sola idea e in un solo termine: solidarietà.

Distingueremo parecchie forme di solidarietà: solidarietà genetica o organica, solidarietà economica, solidarietà intellettuale, solidarietà morale e sociale. Non c'è nemmeno una di queste forme della solidarietà che non sia stata invocata come base di dogmatismi sociali.

La solidarietà genetica od organica è la dipendenza dell'individuo dai parenti da cui nacque e, in modo

Digitized by Google

generale, dalla specie a cui appartiene. In nome di questa solidarietà, l'Espinas in un recente articolo d'intonazione nettamente anti-individualistica (1), nega l'individuo come agente indipendente e autonomo. L'individuo, dice l'Espinas, non è che un'astrazione: soltanto il gruppo è un essere reale. Almeno, il gruppo fondato sui vincoli genetici. « Le sole società che possono venir considerate come degli esseri sono quelle i cui membri sono uniti da tutti i rapporti della vita, compresavi la riproduzione e l'educazione, il che determina l'unione per la nutrizione. Un gruppo in cui non fossero delle famiglie non sarebbe una società ». La famiglia è il nocciolo della Città. La solidarietà famigliare è il legame sociale fondamentale. Ed è la biologia, che c'insegna la subordinazione naturale e necessaria dell'individuo alla società e alla specie.

I fatti addotti dall'Espinas sono troppo evidenti perchè sia necessario insistere su di essi. Non si può dire altrettanto delle sue conclusioni.

È vero che l'individuo non può sottrarsi alle leggi della generazione, come non può sottrarsi a quella della pesantezza. Ma questo significa forse che l'individuo non ha altro compito che quello di essere un agente di trasmissione del tipo specifico, etnico o famigliare, nè altra legge che quella di piegarsi rigorosamente alle condizioni sociali più atte a garantire la permanenza del gruppo: famiglia, città, specie?

Certo, il problema biologico dell'individualità è un problema inquietante. L'Espinas ha dimostrato (2) quanto sia difficile determinare in qual momento preciso l'individualità del fanciullo si liberi da quella

(1) Espinas, *Etre ou ne pas être, ou du postulat de la Sociologie*. « Revue philosophique », Maggio 1901.
(2) Congresso di Parigi, *Annales*, pag. 321 e segg.

Digitized by Google

della madre per formare un'unità indipendente. Per quanto stretta sia la fusione di due esistenze, viene nondimeno un momento in cui la separazione ha luogo. Da questo primo fatto: la solidarietà genetica ed organica che lega il figlio ai suoi parenti e a coloro che ebbero cura di lui durante il periodo vegetativo della sua esistenza, l'Espinas crede di poter dedurre tutte le altre relazioni che comporranno l'intera vita dell'individuo. Ciò equivale a semplificar le cose eccessivamente. Non possono, in questo caso, esservi regole rigide quanto quelle che reggono le società animali. Nell'umanità, mille combinazioni, o famigliari, o politiche, o sociali, sono possibili. Tali combinazioni e le loro incessanti variazioni sono in gran parte effetto dell'iniziativa degl'individui, ossia delle aspirazioni, dei desiderii, delle passioni, e anche delle ribellioni che attraversano le anime individuali. E così davanti ad ogni individuo, al suo ingresso nella vita, s'apre un dominio immenso di relatività e di contingenze, ove può muoversi la sua personale volontà di vita. Storicamente, per esempio, vi furono dei tipi di organizzazione famigliare (matriarcato, patriarcato, poliandria, poligamia, monogamia, ecc.) svariatissimi. Ed esisterono e prosperarono, ugualmente, i tipi più diversi di organizzazione politica e sociale. Tutti si formarono ed ebbero la loro evoluzione sotto l'azione di cause in cui la solidarietà genetica entrava forse per una parte, ma in cui entravano pure per una parte importante altri fattori.

Subordinare un individuo a una data organizzazione sociale, in nome della solidarietà genetica equivale a dimenticare che in ogni organizzazione sociale l'artificio si mescola alla natura. Nelle nostre organizzazioni sociali le menzogne convenzionali, le non verità, come dice Nietzsche, si sovrappongono al semplice fatto naturale della generazione umana e inal-

Digitized by Google

zano al disopra della folla docile la loro impalcatura fantastica e tirannica. Erigere a dogma tutta questa fantasmagoria sociale, dichiararla sacrosanta all'individuo in nome del semplice legame genetico che congiunge l'individuo alla specie, è un procedere troppo sommariamente. Perchè non arrivare subito alla dichiarazione del matrimonio come « dovere sacro », seguendo l'esempio di Hegel, e alla divinizzazione della potenza sociale che incarna il matrimonio borghese moderno, ossia della onnipotente e comica « Signora » di Schopenhauer?

La verità è che la solidarietà organica che unisce l'individuo alla specie non esclude affatto la possibilità delle iniziative individuali, sul terreno morale e sociale, e, per mezzo di esse, di un'azione esercitata dall'individuo stesso sull'avvenire della specie. Non c'è che un'ipotesi nella quale l'azione dell'individuo sulla specie sarebbe ridotta a nulla, sia dal punto di vista organico, sia dal punto di vista psicologico, morale e sociale. È l'ipotesi del Weisemann sulla non trasmissibilità dei caratteri acquisiti. Le variazioni individuali non avrebbero allora alcuna influenza sull'avvenire della specie. L'individuo non sarebbe allora che un semplice agente di trasmissione dell'immutabile plasma germinativo. Ma si sa che i biologi più autorevoli, per esempio il Le Dantec, tendono a negare definitivamente questa teoria. « L'individualismo, dice il Le Dantec, permette ad un perfezionamento acquisito sotto l'influenza di certe condizioni d'ambiente di fissarsi nell'eredità della specie. È questo il solo mezzo che sia a disposizione della natura per realizzare l'evoluzione progressiva ». (1) Così l'individuo è un agente, anzi l'unico agente, di progresso. Dal

(1) Le Dantec, *La Définition de l'Individu* (« Revue philosophique », Febbraio 1901).

Digitized by Google

punto di vista sociale, sono le migliaia di piccole azioni infinitesimali delle individualità umane nel corso del tempo, sono le migliaia di esperienze verso un accrescimento di felicità e di libertà di cui l'iniziativa individuale fu il punto di partenza, che hanno costituito a lungo andare ciò che noi chiamiamo il progresso della specie. Rendiamo all'individuo ciò che gli appartiene.

Dopo la solidarietà genetica, è la solidarietà economica che viene invocata come principio di dogmatismo sociale.

Che cosa si deve intendere, esattamente, per questa solidarietà? I solidaristi stessi provano il bisogno di cercare il senso di questa parola di cui si servono tanto. « Nel redigere il catechismo della Lega (*Lega dell'educazione sociale*), ci siamo accorti, dice il Gide, che non sapevamo in modo molto preciso che cosa sia quella solidarietà alla quale volevamo iniziare gli altri ». (1) Non c'è alcun concetto, infatti, che abbia maggior bisogno di essere chiarito. La parola solidarietà, in linguaggio economico, è intelligibile come divisione del lavoro e come scambio di valori o di servigi. All'infuori di questa significazione esatta e verificabile in economia politica, i sensi che si possono dare alla parola « solidarietà » sono assai vaghi. Il Gide, sforzandosi di allargare il concetto di solidarietà giunge a identificarlo con quello di altruismo. « Misera solidarietà, egli dice parlando di quella intesa secondo la scuola liberale, misera solidarietà quella che risiede nel denaro dato e ricevuto! Essa non tiene alcun conto, di coloro che non ricevettero nulla, non avendo nulla da dare. Eppure sono nume-

(1) Ch. Gide, *Conferenza agli studenti di Liegi*, 3 Maggio 1901.

Digitized by Google

rosi, i Robinson della società, che non hanno nemmeno i frantumi salvati dal naufragio e che aspettano invano il bastimento che li riporterà in mezzo agli uomini... Per costoro, nulla possono la divisione del lavoro e lo scambio ».

E altrove: « La vera solidarietà si sforza di fare una realtà di queste parole che si ripetono tanto spesso: « i nostri simili ». Essa mira all'unità del genere umano, frammentato, ma che bisogna ricostituire.

Essa parla per mezzo di un Victor Hugo, dicendo: « Insensato! tu che credevi che io non fossi te! », — o per mezzo di un Carlyle nella parabola della povera vedova irlandese che dice ai suoi compagni di vita: « Io sono vostra sorella, ossa delle vostre ossa; ci fece lo stesso Dio », — o per bocca di Gesù, che prega: « Padre, ch'essi siano tutti uno in me! »

Così, ecco identificate la solidarietà e la carità. Ma la carità è, o può diventare una molla economica?

In realtà, è l'egoismo che mette in moto le attività economiche. Il Gide cita le associazioni cooperative come un esempio di solidarietà intesa come egli dice. Ma le associazioni cooperative, mutue, ecc., sono imprese d'interesse bene inteso. Infatti, appena credono di veder lesi i loro interessi, i partecipanti si ritirano. C'è da temere, malgrado gli sforzi dei solidaristi e le prediche dei moralisti, che così sia per molto tempo ancora. Il Gide, quando invoca la carità, o, se si vuole, l'altruismo, lascia il campo economico per entrare nel campo morale. Egli trasforma la solidarietà economica in solidarietà morale. Carità, fratellanza, altruismo: belle idee. Il Cabet le invocava già. Proudhon gli rispondeva molto giustamente che la fratellanza non può essere, in economia, un punto di partenza, bensì un punto d'arrivo. « Per chiunque abbia riflettuto sul progresso della sociabilità umana, dice il Proudhon, la fratellanza effettiva, quella fratellanza del cuore e della

Digitized by Google

ragione che, sola, merita le cure del legislatore e l'attenzione del moralista, e di cui la fratellanza di razza non è che l'espressione carnale; questa fraternità, dico, non è, come credono i socialisti, il principio dei perfezionamenti della società, la regola delle sue evoluzioni: ne è, invece, lo scopo ed il frutto. La questione non sta nel sapere come, essendo fratelli di spirito e di cuore, noi potremo vivere senza farci guerra e senza divorarci l'un l'altro, (questa non sarebbe nemmeno una questione) ma nel sapere come, essendo fratelli per natura, diventeremo tali anche per i sentimenti; come i nostri interessi, invece di dividerci, ci uniranno. La fratellanza, la solidarietà, l'amore, l'uguaglianza, ecc., non possono risultare che da una conciliazione degli interessi, ossia da un'organizzazione del lavoro e da una teoria dello scambio. La fratellanza è lo scopo, non il principio della comunità, come di tutte le forme di associazione e di governo; e Platone, e Cabet, e tutti coloro che cominciano dalla fratellanza, dalla solidarietà e dall'amore, prendono l'effetto per la causa, la conclusione pel principio. Cominciano, come dice il proverbio, a costruire la loro casa dagli abbaini ». (1)

Non basta. Il pericolo di codesta solidarietà morale posta alla base della solidarietà economica, è la tendenza autoritaria. I solidaristi parlano incessantemente di dovere sociale, di dovere solidaristico, corporativo, cooperativo, ecc. Nuovi doveri vengono creati. È cosa facile. Ma si creeranno anche delle nuove virtù, delle nuove energie?

La solidarietà economica fu talvolta presentata sotto un altro nome: quello d'interese generale. Ma che cosa s'intende, con questo? L'interesse particolare sta sempre

(1) Proudhon. *Systhème des contradictions économiques.* Tomo II, p. 275.

Digitized by Google

in fondo a ciò che si chiama interesse generale. Si è preteso, è vero, di stabilire un'indennità fra l'egoismo personale e l'egoismo collettivo (Bentham). Ma nulla è più contestabile di questa identità. Stuart Mill, discepolo di Bentham, l'ha espressamente riconosciuto. Siccome l'identità in questione non è un fatto, ma un semplice *desideratum*, Stuart-Mill dichiara che bisogna imporla alla coscienza sociale come una menzogna utile. Per mezzo d'associazioni d'idee appropriate, le pedagogie e le morali stabiliranno in modo fittizio nello spirito dell'individuo un legame indissolubile fra l'idea dell'interesse personale e quella dell'interesse generale. Il successo di questo espediente, o, per usare la parola vera, di questa frode all'individuo è più che dubbio. Infatti, l'individuo s'accorgerà presto che le pedagogie sono menzognere. Contro le fittizie associazioni di Stuart-Mill, egli metterà in pratica il procedimento di *Dissociazione delle idee* preconizzato da Remy de Gourmont come strumento di liberazione intellettuale. Se questo procedimento fosse applicato al concetto d'interesse generale, certamente esso farebbe svanire in fumo tale concetto, come gli altri concetti astratti che R. de Gourmont analizzò nel suo bel libro: *La culture des idées*.

Da qualunque lato la si consideri, l'idea di solidarietà appare come un concetto vago, o piuttosto come uno psittacismo. Ora, nel dominio economico occorrono basi positive. Non si deve prendere per principio una vaga solidarietà o un vago egoismo. Così secondo noi, il socialismo deve, se vuol realizzare i suoi destini, rinunciare coraggiosamente, nel campo economico, a questi vaghi principii: solidarietà, altruismo.

Perchè gli uomini diventano socialisti? Perchè sono danneggiati, sotto il regime economico attuale, nelle legittime aspirazioni del loro egoismo. Essi vedono, e noi vediamo, nel socialismo un mezzo di liberazione e

Digitized by Google

di espansione per gli egoismi personali. La radice del socialismo è l'individualismo, la protesta dell'individuo contro le tirannidi economiche esistenti; il desiderio di dare un più libero corso all'egoismo economico di ciascun uomo.

Il socialismo è una dottrina dell'espansione della vita. Ora, la vita è anzitutto egoismo. Essa si converte più tardi, ma soltanto più tardi, in altruismo. La scuola inglese ebbe perfettamente ragione quando mostrò nell'altruismo una trasformazione e un allargamento dell'egoismo.

Il socialismo dev'essere essenzialmente una tecnica economica atta a produrre la più larga espansione degli egoismi. L'altruismo, la considerazione dell'interesse generale, il solidarismo, verranno alla loro volta; ma per soprappiù, come un epifenomeno dell'azione delle energie egoistiche. D'altronde, l'altruismo, il solidarismo, come hanno nell'egoismo la loro origine, così troveranno sempre in esso anche il loro limite. Quindi il socialismo non dev'essere nè una religione, nè una mistica, nè un'etica. Deve essere una tecnica economica, un sistema di esperimenti economici progressivi tendenti a liberare gli egoismi umani. Se il socialismo dimentica questa verità, se vuol fondarsi soltanto sull'altruismo, sulla fratellanza, che presto diventa autoritaria, corre rischio di perire per un errore di psicologia.

Vi è anche un pericolo contro il quale è bene premunire gli spiriti. È quello che la solidarietà intellettuale fa correre all'intelligenza. La solidarietà intellettuale non è meno falsa delle altre forme di solidarietà che abbiamo esaminate fin qui.

La tendenza a non stimare l'individuo si è manifestata nel campo intellettuale come altrove. Si è deprezzato il pensiero solitario — cioè l'invenzione — a vantaggio del pensiero collettivo — cioè l'imitazione —

Digitized by Google

esaltata sotto l'eterno vocabolo di solidarietà. È un tratto caratteristico delle razze latine, come osserva R. de Gourmont, l'orrore dei tentativi inediti, dell'originalità intellettuale ed estetica. Si ama il pensiero irreggimentato, la meditazione conformistica e decente. La signora Laura Marholm, scrittrice tedesca, ha finemente analizzata questa tendenza contemporanea. « Una caratteristica universale è la viltà intellettuale. Nessuno osa contravvenirvi. Nessuno si permette più un pensiero originale. Il pensiero originale non ardisce più presentarsi se non quando è sostenuto da un gruppo. Bisogna che esso abbia accolti molti aderenti, per osare mostrarsi. Bisogna essere in molti per osar parlare. Questo è un indizio della democratizzazione universale e di una democratizzazione appena iniziata, la quale si caratterizza come una reazione contro il capitale internazionale che ha finora a sua disposizione tutti i mezzi di difesa, militari e legislativi.

« Nessuno osa appoggiarsi su sè stesso. Una persona che contravviene alle idee ricevute non arriva quasi mai a farsi largo. La propagazione dell'idea antipatica è accerchiata ed ostacolata da mille censure anonime, fra le quali la censura ufficiale dello Stato non ha che una parte secondaria ».

« La prima cosa che fa l'uomo il quale si sente favorito da un'idea, da un pensiero nuovo, consiste nel cercare un sostegno sociale, nel creare un gruppo, una società, un'associazione. Questo è molto utile all'inventore dell'idea, ma molto dannoso all'idea stessa. È perciò che quasi tutte le idee del nostro tempo sono piatte e banali come monete consumate. Dovunque l'intervento dell'individuo sarebbe creatore e profondo, vediamo manifestarsi in sua vece l'azione dei circoli, delle conversazioni, dei parlatori e delle parlatrici ». (1)

(1) Laura Marholm, *Zur Psychologie der Frau*, p. 219.

Digitized by Google

Il risultato di questa tendenza è che nessuno osa più essere *sè* e pensare da sè. Si pensa per sentito dire e per parole d'ordine.

Molti sembrano proporre come ideale il rendere perfettamente uniforme l'umanità. Il Gide dice: « L'uomo deve tendere all'unità della razza umana ». Secondo noi, il rendere sempre più uniformi le condizioni economiche della umanità è possibile, augurabile e probabile. Ma una unificazione intellettuale ed estetica dell'umanità sarebbe la morte della cultura. Auguriamo piuttosto quello stato futuro che il Tarde chiama l'individualismo finale. Ad una umanità resa esternamente uniforme, corrisponderebbe una diversità interna delle coscienze, grazie alla maggior complicazione e all'accresciuta libertà delle relazioni sociali. Allora sboccerebbe la diversità, fiore della vita intellettuale ed estetica.

La solidarietà morale e sociale fu pure proposta da alcuni come un ideale augurabile. Questa solidarietà dev'essere intesa come unificazione morale, dipendenza morale della coscienza individuale rispetto alla coscienza collettiva. R. de Gourmont mise bene in luce il conflitto che sorge fra la coscienza individuale e la coscienza sociale, conflitto il quale non è altro che una delle forme del conflito fondamentale dell'egoismo personale e dell'egoismo del gruppo. « Non è dubbio, dice quello scrittore, che un uomo non possa trarre dalla stessa immoralità, dalla ribellione ai pregiudizi decalogati, un grande beneficio personale, un gran vantaggio pel suo sviluppo integrale; ma una collettività d'individui troppo forti, troppo indipendenti gli uni dagli altri, costituisce un popolo mediocre. Si vede allora l'istinto sociale entrare in antagonismo coll'istinto individuale, e si vedono certe società professare, come società, una morale che i loro membri intelligenti, seguiti da una grandissima parte del gregge, giudicano vana, antiquata o tirannica ».

Digitized by Google

È sopratutto dal punto di vista morale, che lo schiacciamento dell'egoismo personale da parte dell'egoismo di gruppo è intollerabile. Sono abbastanza note le meschinità dello Spirito di corpo, le coalizioni gregarie accanite specialmente contro le individualità superiori, la solidarietà per l'irresponsabilità, tutte forme di umanità diminuita. Ed è appunto questa solidarietà, che genera tutte le consorterie, cricche, chiesuole, società di mutua ammirazione, ecc. Davanti a un tale straripar di egoismi vergognosi, davanti alla pretesa che ha tanta gente di controllare gli atti altrui in nome di non so quale interesse di corpo, di gruppo, ecc., il miglior precetto morale e sociale sarebbe questo: « *Siate egoisti*. Provvedete al vostro destino. Questo è già un compito arduo. E astraetevi un po' di più dal destino degli altri ».

La solidarietà favorisce gl'intriganti, gli adulatori delle potenze. Essa odia gl'indipendenti e gli ombrosi. Sarebbe tempo di preferire questi ultimi agli intriganti e ai servili. Infatti, appunto nell'anima degli ombrosi sussiste quanto ancora rimane fra noi di forza generosa.

Concludiamo, da questa rassegna delle diverse forme della solidarietà, che non è possibile erigere a dogma l'egoismo collettivo. Non si sa perchè gli egoismi dovrebbero diventare sacrosanti pel fatto di agglomerarsi. E aggiungiamo che questi egoismi collettivi rimangono armati gli uni contro gli altri e che la legge della lotta per la vita, ad onta delle affermazioni ottimistiche, manifesta in tutto ciò i suoi effetti, implacabilmente.

Avviene della solidarietà perfetta come della giustizia assoluta, dell'egoismo assoluto, del monismo assoluto. Questi sono concetti astratti intraducibili in termini reali. Ogni uomo ha un suo concetto speciale della solidarietà, della giustizia, un modo suo personale di in-

Digitized by Google

terpretare il *fas* e il *nefas* secondo i suoi interessi di cricca, di classe, ecc. « Non appena un'idea è dissociata, dice R. de Gourmont, se vien messa così nuda in circolazione, essa si aggrega nel suo viaggio pel mondo ogni sorta di vegetazioni parassite. Talvolta l'organismo primo sparisce, interamente divorato dalle colonie egoistiche che vi si sviluppano. Un esempio assai divertente di queste deviazioni d'idee fu dato recentemente dalla comporazione degli imbianchini alla cerimonia detta del « trionfo della repubblica ». Gli operai portarono in giro uno stendardo su cui le loro rivendicazioni sociali si riassumevano in questo grido: Abbasso il *Ripolin!* — Bisogna sapere che il *ripolin* è una specie di vernice già preparata che chiunque può usare facilmente, e quindi si comprenderanno tutta la sincerità di quel grido e tutta la sua ingenuità. Il *ripolin* rappresenta in questo caso l'ingiustizia e l'oppressione; è il nemico, è il diavolo. Tutti noi abbiamo il nostro *ripolin* e con esso coloriamo per nostro uso le idee astratte, che, diversamente, non ci sarebbero di alcuna utilità personale ». (1)

L'idea si contamina al contatto della realtà, « perla prima di cadere e fango dopo la sua caduta ». È quindi chimerico il voler realizzare quegl'ideali che fuggono davanti a noi in una fuga eterna, e il voler fare dell'Inafferrabile un dogma. Il monismo assoluto, l'altruismo assoluto, la giustizia assoluta, sono idoli logici che troneggiano in un cielo metafisico, come le tesi delle antonomie Kantiane, delle quali, d'altronde, non sono che un aspetto. Esse somigliano a quelle madri del secondo *Faust* « che troneggiano nell'infinito, eternamente solitarie, cinta la testa delle immagini della vita, attive, ma senza vita ». « In materia di felicità come

(1) R. de Gourmont. *La culture des Idées*, pag. 98.

Digitized by Google

in ogni altra concezione, dice J. de Gaultier, la pretesa metafisica di creare dell'assoluto urta contro le leggi della nostra facoltà di sapere, le cui forme indefinite generano soltanto del relativo. La sensibilità segreta dell'umanità respinge l'insipidezza di questa felicità perfetta. In armonia con la curiosità dell'Intelletto, che è astratto da ogni sazietà per una più ansiosa ricerca, essa ben sa di essere insaziabile. Il Faust di Goethe conosce questa legge; specula su questa forma della sensibilità umana per ingannare Mefistofele, quando con lui conclude il patto sotto questa condizione per la quale insiste: « Se puoi sedurmi a tal segno ch'io possa giungere a piacere a me stesso, se puoi addormentarmi in seno ai piaceri, sia questo per me l'ultimo giorno! Ti offro il contratto... Se accadrà ch'io dica all'istante: Indugia; sei tanto bello! allora tu potrai caricarmi di catene.... ». (1)

Di fronte al fallimento di tutti i dogmatismi sociali *a priori* o *a posteriori*, un solo partito rimane logico: l'anomia, l'autarchia dell'individuo; l'individualismo posto non già come un dogma (poichè ciò equivarrebbe a risuscitare un nuovo assoluto) ma come una tendenza, una forma di pensiero e di azione adattata alla legge fondamentale della nostra natura intellettuale che ci costringe a moverci in un mondo di relatività.

Vi sono d'altronde diversi modi di comprendere l'Individualismo. Ogni individuo ha un modo proprio di affermare il suo *io*. « Ognuno, dice Nietzsche, si ritiene maggiormente per libero, dove il suo *sentimento di vivere* è più forte, quindi ora nel dovere, ora nella passione, ora nella ricerca scientifica, ora nella fantasia. L'individuo è forte per le cose nelle quali si sente animato di vita; e involontariamente egli crede che ciò

(1) J. de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, pag. 215.

Digitized by Google

debba essere anche sempre l'elemento della sua libertà. Egli mette insieme la dipendenza e il torpore, l'indipendenza e il sentimento di vivere come coppie inseparabili... L'uomo forte è anche l'uomo libero; il sentimento vivace di gioia e di dolore, l'altezza delle speranze, l'arditezza dei sentimenti, la potenza dell'odio, sono appannaggi del sovrano e dell'indipendente, mentre il suddito, lo schiavo, vive oppresso e stupido ». (1) Ogni tipo umano avrà un modo proprio d'intendere l'individualismo. Nel suo bellissimo studio *sulle forme del carattere* (1), il Ribot ha stabilito che siccome il fondo dell'essere è il voler-vivere, non l'intelligenza, il principio di una divisione dei caratteri umani dev'essere tratto dalla considerazione dei diversi modi di reazione del voler-vivere. Da questo punto di vista, il Ribot distingue i *sensitivi* e gli *attivi*. È chiaro che l'individualismo dei sensitivi non sarà lo stesso di quello degli attivi. Il primo sarà un individualismo di astensione e di contemplazione, il secondo un individualismo combattivo. Il primo sarà quasi ascetismo; il secondo sarà assalto, conquista della vita.

Dal punto di vista dell'estensione della sua sfera d'azione sociale, l'individualismo può essere concepito ora in modo più largo, ora in modo più ristretto. Si possono anche distinguere un individualismo economico, un individualismo politico, un individualismo intellettuale, estetico, religioso, morale, sociale. Qui s'impone una osservazione relativamente all'individualismo economico quale fu professato dalla scuola liberale. Questa filosofia economica non ha dell'individualismo altro che il nome; infatti, finisce coll'essere un vero dogmatismo sociale. Nello Spencer, per esempio, è in nome di un

(1) Nietzsche, *Il viaggiatore e la sua ombra*, § 9.
(1) Th. Ribot, *La Psychologie des Sentiments* (Paris, Alcan).

Digitized by Google

idolo dogmatico: il *Progresso della Specie*, che lo schiacciamento dei deboli, economicamente, è giustificato come necessario e provvidenziale.

Dal punto di vista dell'organizzazione politica, l'individualismo può dar luogo a due forme opposte: l'individualismo aristocratico e l'individualismo democratico. Secondo noi, l'individualismo aristocratico è un individualismo contraddittorio. Infatti, esso reclama soltanto per pochi privilegiati l'espansione integrale del loro *io* e si converte per gli altri in una dottrina d'oppressione.

C'è, infine, un ultimo punto sul quale l'individualismo può dar luogo a due forme opposte. È la questione del valore intrinseco e del destino probabile delle società umane. Qui, due concezioni opposte stanno di fronte: l'ottimismo sociale e il pessimismo sociale. Si potrebbero dunque distinguere qui due forme d'individualismo: l'individualismo ottimistico e l'individualismo pessimistico.

Risolvere la questione dell'ottimismo e del pessimismo sociali, sarebbe un problema metafisico che trabocherebbe dalla cornice che ci siamo fissata. Inoltre, il risolvere questo problemma equivarrebbe a ritornare a quei dogmatismi sociali che abbiamo lasciati da parte.

La questione che poniamo ora è un po' diversa.

Essa consiste nel domandarci, lasciati da parte i dogmatismi sociali, quale sarà l'atteggiamento dell'individuo davanti al problema dell'*azione*. Noi vogliamo semplicemente considerare il legame possibile fra il pensiero e l'azione nelle diverse ipotesi che si offrono all'individuo liberato dai dogmatismi sociali.

Poichè l'istinto di cognizione fece svanire tutti i dogmatismi passati ed insegnò inoltre all'individuo l'inanità di tutti i dogmatismi futuri, non rinuncierà, l'individuo, all'azione? L'istinto di cognizione, l'istinto critico, non sarà distruttore, nella coscienza, dell'istinto vitale?

Digitized by Google

Jules de Gaultier ha mirabilmente spiegata la funzione dell'istinto di cognizione rispetto all'istinto vitale. Da una parte, l'istinto di cognizione tende a negare la vita rovesciando successivamente i dogmatismi che d'istinto vitale delle società edifica per proprio uso. D'altra parte, rovesciati questi dogmatismi, l'istinto vitale ne suscita altri, più perfezionati, per mezzo dei quali esso si asservisce di nuovo l'istinto di cognizione, fino a quando quest'ultimo si ribelli di nuovo e giunga a delle nuove negazioni. Di questa lotta dell'istinto di cognizione è pieno il campo della storia. È questo antagonismo dell'istinto vitale e dell'istinto di cognizione, che forse è in fondo all'antinomia fra l'individuo e la società. La società simboleggia l'istinto vitale. Essa sembra essere un egoismo forsennato, creatore di miti utili, illusionista ad oltranza, fabbricatore di astuzie per ingannare l'individuo. È perchè la coscienza individuale è il rifugio — precario e fragile — dell'eterno nemico dell'istinto vitale: l'istinto di cognizione o di sapere. Quest'ultimo istinto s'incarna nell'*io* umano. Nell'*io* umano esso giunge a conoscere l'onnipotenza del suo tiranno, che è il voler-vivere. È nella coscienza dell'individuo, che s'accende la fiammella liberatrice dell'intelligenza. È da quel piccolo punto luminoso smarrito nella notte dell'Essere, che l'istinto di cognizione contempla la vita, domandando: Che vale?

E siamo ricondotti alla questione di poc'anzi. Dei due istinti antagonistici, istinto di cognizione ed istinto vitale, uno dei quali nega, mentre l'altro afferma la vita e l'azione, quale sarà seguito dall'individuo liberato dai dogmatismi?

Lasciati da parte tutti i dogmatismi, due ipotesi si offrono all'individuo: l'ipotesi agnostica e l'ipotesi dell'assoluta illusione.

L'agnosticismo rifiuta di risolvere risolutamente la

Digitized by Google

questione del valore della vita sociale in un senso o nell'altro. Fra l'ottimismo sociale e il pessimismo sociale, esso lascia aperta la questione. L'ipotesi agnostica contro la quale protestano i dogmatisti ad oltranza come il de Roberty, vieta assolutamente l'azione all'individuo? È necessariamente negatrice dell'azione? Non crediamo. In mancanza della certezza, basterà all'individuo, per agire, un atto di fede. L'individuo prenderà per divisa il motto di Edmondo Thiaudière: « Pensare come uno scettico, agire come un credente ».

Per farlo uscire dall'inazione e dalla neutralità, l'impulso della vita e quell'amore del rischio di cui parla il Guyau avranno una forza decisiva.

Ma occupiamoci dell'altra ipotesi: quella dell'assoluta illusione, dell'assoluta menzogna della vita, quella nella quale l'esistenza umana è un semplice apparecchio per filtrare illusioni sempre più raffinate e delicate. Sembra che qui la soluzione sia semplice ed unilaterale. È quella che consiste nel ritirarsi dall'azione e nell'assistere impassibilmente all'illusione. Tutt'al più, l'arte, suprema ed estetica illusione, sarà il rifugio dell'individuo. Tale è l'atteggiamento di pensiero sì bene enunciato dal de Gaultier: « Mediante la produzione dell'opera d'arte, l'intelligenza annuncia che si è ritirata dalla scena su cui agiva sotto l'impero dell'illusione, e che si è fissata come spettatrice sulle sponde del divenire, in riva al fiume in cui le barche, cariche di valori inventati dalla pazzia di Maya, continuano a discendere la corrente fra tutti i rumori della vita ». (1)

Questo atteggiamento sembra il solo che sia logico. Ma non dimentichiamo che, nell'umanità, vi sono due tipi: i passivi e gli attivi. I caratteri passivi, illuminati dall'istinto di cognizione, giungeranno all'Induismo a

(1) J. de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, pag. 303.

Digitized by Google

cui abbiamo accennato or ora. Ma non avverrà altrettanto dei caratteri attivi. In questi ultimi, la voce della vita, dell'azione, sarà eternamente più forte della voce della disillusione.

In essi, malgrado tutto, il voler-vivere trionferà, brutale ed energico vincitore. Per queste nature, l'azione è fatale. Per esse è vera la frase di Faust: « Da principio, era l'azione ». E l'azione è anche alla fine. Essa è, in codeste nature, l'ultimo slancio, l'ultimo grido della vita.

Dunque, l'attivo agirà, anche se sente, anche se sa di vivere in un illusionismo eterno. Egli s'inebbrierà dello spettacolo della vita, si entusiasmerà per le ombre, si slancierà verso le chimere e i miraggi. L'attivo, davanti al mobile scenario della vita, somiglierà a quegli spettatori che, a teatro, si sentono presi dall'illusione tanto da correre, da voler entrare nell'azione, come si racconta di quello spettatore che gridava a Otello, mentre questi uccideva Desdemona: « Fèrmati! È innocente! »

Coloro nei quali trionfa una volontà di vita e di forza proietteranno eternamente sul mondo il miraggio dell'energia che trabocca in loro. Al contatto della loro possente volontà, la pallida Maya sembrerà animarsi come, un tempo, la statua di Galatea. E l'aver sentito Maya fremere nella loro stretta, resterà per questi Energetici la sensazione più inebbriante per cui avranno potuto trasalire durante il loro passaggio attraverso il fenomeno Vita.

FINE.

Digitized by Google

INDICE

Prefazione 5

I. — Lo spirito di corpo 7

II. — Lo spirito amministrativo 22

III. — Lo spirito di villaggio. 39

IV. — Lo spirito di famiglia 51

V. — Lo spirito di classe, ecc. 76

VI. — Lo spirito mondano in democrazia . . . 93

VII. — L'imborghesirsi del sentimento dell'onore . . 108

VIII. — La menzogna di gruppo 121

IX. — L'impunità di gruppo 135

X. — La teleologia sociale e il suo meccanismo . . 143

XI. — Moralismo e immoralismo 158

XII. — L'idolo pedagogico. L'educazionismo . . . 168

XIII. — La mentalità del ribelle 186

XIV. — Il dilettantismo sociale e la filosofia del superuomo 201

XV. — I dogmatismi sociali e la liberazione dell'individuo 218

Digitized by Google

GEORGES PALANTE

COMPÊNDIO DI SOCIOLOGIA

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

I. — PRELIMINARI - DEFINIZIONE, METODO E DIVISIONE DELLA SOCIOLOGIA.

Definizione della Sociologia. — Ciò che la Sociologia non è. — Storia della Sociologia. — Il metodo in Sociologia. — Del concetto di società. — Divisione della Sociologia. — Del problema della classificazione delle società.

II. — COME SI FORMANO LE SOCIETÀ.

Espozione ed esame delle diverse teorie proposte per definire l'elemento generatore delle società. — Cos'è la coscienza sociale?

III. — COME SI CONSERVANO LE SOCIETÀ.

Legge generale della conservazione sociale. — Leggi d'unità e di continuità sociali. — Legge d'adattazione vitale. — Legge di differenziazione sociale e legge delle élites. — Legge di solidarietà sociale e legge di gregarismo. — Legge di conformismo sociale e di eliminazione dei non-conformisti. — Legge d'immobilismo e legge di variabilità sociale. — Legge di dogmatismo e d'ottimismo sociale. - Legge dei formalismi sociali. — Legge della menzogna del gruppo.

IV. — COME EVOLVONO LE SOCIETÀ.

Senso della parola Evoluzione in Sociologia. — Distinzione delle leggi di evoluzione e delle leggi di causa. — Due maniere d'intendere l'evoluzione sociale. — L'Imitazione e le leggi che vi si rapportano. — Leggi dell'opposizione sociale e della differenziazione sociale. — Antagonismo delle due leggi di assimilazione progressiva e di differenziazione progressiva. — L'adattazione sociale e il progresso. — Evoluzione della coscienza sociale.

V. — COME SI DISSOLVONO E MUOIONO LE SOCIETÀ.
CONCLUSIONE: SOCIALISMO E INDIVIDUALISMO.

La morte delle società. — Causa della decadenza delle società. - Leggi della regressione sociale. — Della riforma delle società e delle classi. — La questione delle élites. — La coscienza individuale e la coscienza sociale. — Socialismo e Individualismo.

Un bel volume con copertina illustrata, L. 10 *franco di porto raccomandato.*

CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

GEORGES PALANTE

Le Antinomie tra l'Individuo e la Società

PRIMA EDIZIONE ITALIANA
TRADUZIONE DI PAOLO FLORES

I. Il problema delle antinomie. — II. L'antinomia psicologica — L'antinomia nella vita intellettuale. — III. L'antinomia nella vita affettiva. — IV. L'antinomia nell'attività volontaria. — V. L'antinomia estetica. — VI. L'Antinomia religiosa. — VII. L'antinomia pedagogica. — VIII. L'antinomia economica. — IX. L'antinomia politica. — X. L'antinomia giuridica. — XI. L'antinomia sociologica. — XII. L'antinomia morale. — XIII. Conclusioni.

Un bel volume di 300 pagine con copertina illustrata, L. 10 franco di porto raccomandato.

CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

GEORGES PALANTE

LA SENSIBILITÀ INDIVIDUALISTA

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

TRADUZIONE DI G. DELCHIARO

— La sensibilità individualista.
— Amicizia e socialità.
— L'Ironia.
— Due tipi d'immoralismo.
— Anarchismo e Individualismo.

Quarto volume delle opere di GEORGES PALANTE

180 pagine con copertina illustrata,
L. 5.— franco di porto raccomandato.

CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

GEORGES PALANTE

PESSIMISMO
E
INDIVIDUALISMO

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

TRADUZIONE DI DECIO CINTI

Rapporti tra Pessimismo e Individualismo — Le diverse specie di Pessimismo — Il Pessimismo romantico — Il Pessimismo storico — Il Pessimismo misantropico — Il Pessimismo irrazionalista — Il Pessimismo scientifico — Il Pessimismo teologico — Conclusioni sulle differenti forme del Pessimismo nel loro rapporto con l'Individualismo — Individualismo e Pessimismo — Le cause del Pessimismo e dell'Individualismo (effetti individuali ed effetti sociali) — Avvenire del Pessimismo e dell'Individualismo.

Un volume di 200 pagine con copertina illustrata, L. 5,— franco di porto raccomandato.

CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

MAX STIRNER

L'UNICO

SECONDA EDIZIONE

Preludio: *Io ho riposto la mia causa nel Nulla.*

Parte Prima: *L'UOMO* — Una vita umana — Uomini antichi e uomini moderni — *Gli antichi* — *I moderni* (Lo spirito — Gli ossessi — Il regno dei fantasmi — La follia — La gerarchia) — *I liberi* (il liberalismo politico — Il liberalismo sociale — Il liberalismo umanitario).

Parte Seconda: *IO* — La Proprietà — Il Proprietario — (L'individualità) — La mia potenza — I miei rapporti — La mia gioia — *L'Unico.*

A questa nuova edizione completa è premesso uno studio di Vittorio Roudine *su la vita e l'opera di* Max Stirner.

Un refrattario — Il dualismo nell'opera stirneriana — Coloro a cui Stirner si rivolge — Marx e Stirner — Libertà, Individualità, Sociabilità — Stirner e il Proletariato — Morale stirneriana — Stiner e Nietzsche — L'Ideale.

Un bel volume di 400 *pagine con copertina illustrata*

L. 10.—

Spedizione franca di porto, raccomandata ovunque.

CASA EDITRICE SOCIALE

MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

FEDERICO NIETZSCHE

L'ANTICRISTO

Studio critico sulla credenza cristiana

SECONDA EDIZIONE

con un saggio di **Renato Berthelot**
su la vita e l'opera di **Federico Nietzsche**

SOMMARIO:

I. *La Giovinezza di F. Nietzsche (1844-69)* — II. *Il periodo wagneriano (1869-76).* — III. *Il periodo d'emancipazione intellettuale (1876-81).* — IV. *La filosofia definitiva di Nietzsche: Teoria del superuomo; Concezione della società e della storia; Teoria della conoscenza e della evoluzione (1881 88).* — V. « *Così parlò Zarathustra* ». — VI. *Conclusione.*

L'ANTICRISTO è una delle ultime opere del Nietzsche; rivela la maturità del suo pensiero e la potenza critica dello stile. Il saggio del Berthelot, profondo ed esauriente, premesso a questa nostra seconda edizione, sarà letto con vivo interesse.

Copertina illustrata di L. Melandri

L. 5, franco di porto raccomandato

CASA EDITRICE SOCIALE
MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

I LIBRI DELLA LIBERTÀ

JOHN HENRY MACKAY

GLI ANARCHICI

QUADRO DELLA FINE DEL XIX SECOLO

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

Nel cuore della città - Prima dell'ora suprema - Senza lavoro - Carrard Auban - I campioni della libertà - Il regno della fame - La tragedia di Chicago - La propaganda del comunismo - Trafalgar Square - Anarchia.

In quest'opera del celebre biografo di Stirner è rievocata l'epoca di formazione dell'anarchismo. La forma letteraria appassiona ai problemi d'idee ed invoglia allo studio. È un libro utile ed interessante.

Lire 7 franco di porto raccomandato.

CASA EDITRICE SOCIALE

MILANO — Viale Monza, 77 — MILANO

Digitized by Google

CASA EDITRICE SOCIALE

MILANO — Viale Monza 77 — MILANO

GIUSEPPE FERRARI — *Filosofia della Rivoluzione*, nuova edizione; prefazione di L. Fabbri . . L. 15
MAX STIRNER — *L'Unico*, terza edizione L. 10
G. PALANTE — *Compendio di Sociologia* .. L. 10
MARCO SLONIM — *Da Pietro il Grande a Lenin*, Storia del movimento rivoluzionario russo. . L. 7
C. SEASSARO — *Bolscevismo e Borghesia* . L. 4
ITALO TOSCANI — *Il Sangue malato*, novelline sociali illustrate; prima edizione. . . . . L. 5
LEDA RAFANELLI — *L'Eroe della Folla*, romanzo sociale; prima edizione . . . . . L. 5
OTTORINO MANNI — *La Mia Vita*, . . . L. 5
PIETRO KROPOTKIN — *Parole di un ribelle*. L. 5
LEDA RAFANELLI — *Un Sogno d'amore*, romanzo sociale; terza edizione . . . . . L. 5
J. H. MACKAY — *Gli Anarchici* . . . . L. 7
CHARLES ALBERT — *L'Amore libero*. . . L. 5
PIETRO KROPOTKIN — *La Scienza moderna e l'Anarchia*, nuova edizione completa . . . . L. 5
WILLIAM MORRIS — *La Terra promessa*. L. 7
P. KROPOTKIN — *La Conquista del Pane* L. 3
LEDA RAFANELLI — *Donne e Femmine*. . L. 7
ROMAIN ROLLAND — *Ai Popoli assassinati* L. 1
P. KROPOTKIN — *La Morale anarchica* . L. 2
F. NIETZSCHE — *L'Anticristo*, seconda ed. L. 5
P. KROPOTKIN — *Memorie di un Rivoluzionario*, nuova edizione con prefazione di L. Fabbri L. 10
E. MALATESTA — *L'Anarchia*, settima ed. L. 2
ITALO TOSCANI — *Il Pane*, racconti . . L. 5
L. RAFANELLI — *Bozzetti sociali*, nuova ed. L. 7
P. KROPOTKIN — *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, prima edizione italiana . . . . . L. 2
LUISA MICHEL — *La Comune*, seconda ed. L. 7
MAX STIRNER — *Scritti minori* . . . . L. 15
GEORGES PALANTE — *La Lotta per l'Individuo*, prima edizione italiana . . . . . L. 10
GIOVANNI ALLEVI — *Alcoolismo e Lavoro* L. 2

Edizioni eleganti e corrette, con copertina illustrata.

(Spedizioni franche di porto raccomandate ovunque)

Digitized by Google